

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA
Departamento de Teoría del Conocimiento, Estética e
Historia del Pensamiento



LA ACTITUD DE ESCUCHA Y EL INCONSCIENTE :
ANÁLISIS HISTÓRICO

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR

Elena Nájera García-Segovia

Bajo la dirección del doctor

Luis Montiel Llorente

Madrid, 2013



UNIVERSIDAD COMPLUTENSE
MADRID

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA

DEPARTAMENTO DE TEORÍA DEL CONOCIMIENTO, ESTÉTICA E HISTORIA DEL
PENSAMIENTO

LA ACTITUD DE ESCUCHA Y EL INCONSCIENTE. ANÁLISIS HISTÓRICO

Tesis doctoral presentada por Elena Nájera García-Segovia
Bajo la dirección de Luis Montiel Llorente

AGRADECIMIENTOS

A aquellas personas que me han incitado al estudio y estimulado la curiosidad. Al personal de administración, secretarías y bibliotecas. A mi amigo Quique por el apoyo, confianza y cariño recibidos a lo largo de todo el proceso de elaboración de la tesis y a todos aquellos amigos que también me han acompañado con su amistad e interés. Muy especialmente a mi hijo Yago por todo el soporte técnico y su paciencia, y a mi compañero Mario por su generosa labor de revisión y corrección del texto.

A mi madre,

ÍNDICE

CAPÍTULO I: INTRODUCCIÓN	11
1. Planteamiento	11
2. Objetivos	39
3. Material y método	40
4. Estructuración	41
CAPÍTULO II: ANTECEDENTES HISTÓRICOS	51
1. La curación en las sociedades primitivas	51
2. La curación en la Antigüedad	55
2.1. <i>Mythos</i> y <i>logos</i>	55
2.2. El <i>epos</i> en la curación	59
3. El descubrimiento del inconsciente en el siglo XIX	64
3.1. Fundamentos del magnetismo	64
3.1.1. El inicio del magnetismo animal	64
3.1.2. El magnetismo artificial, sueño o sonambulismo magnético	72
3.1.3. El magnetismo en la Alemania Romántica	77
3.2. Carl Gustav Carus	87
3.2.1. Introducción	87
3.2.2. La noción de organismo	89
3.2.3. El inconsciente	91
3.2.4. La actitud de escucha y el inconsciente	94
3.3. El hipnotismo	96
3.3.1. Los orígenes del hipnotismo	96
3.3.2. La escuela de Nancy	100
3.3.3. La escuela de la Salpêtrière	101
4. Nietzsche: precursor de la vivencia del inconsciente en la filosofía	103
4.1. Introducción	103
4.2. La división interna	107

4.2.1. Ruptura del pensamiento mecanicista	107
4.2.2. Conocimiento y objetividad	110
4.2.3. Conocimiento y subjetividad	113
4.2.4. El sujeto moral	117
4.3. La actitud de escucha y el inconsciente	126
4.3.1. El sí mismo	126
4.3.2. El vacío	132
4.3.3. La actitud de escucha y el inconsciente	136
CAPÍTULO III: EL PROCESO CREATIVO EN FREUD Y JUNG	142
1. El proceso creativo en la vida y la obra de Freud	142
1.1. Introducción	142
1.2. El inconsciente en la vida de Freud	147
1.2.1. El explorador	147
1.2.2. El mundo externo y el mundo interno	153
1.2.3. El autoanálisis	158
1.3. La actitud de escucha y el inconsciente	166
1.3.1. Introducción	166
1.3.2. Génesis del método psicoanalítico	169
1.3.3. La actitud de escucha y el inconsciente	172
2. El proceso creativo en la vida y la obra de Jung	185
2.1. Introducción	185
2.2. El inconsciente en la vida de Jung	191
2.2.1. El explorador	191
2.2.2. El mundo interno y el mundo externo	194
2.2.3. El autoanálisis	201
2.3. La actitud de escucha y el inconsciente	206
2.3.1. Introducción	206
2.3.2. Génesis del método analítico	209
2.3.3. La actitud de escucha y el inconsciente	213

CAPÍTULO IV: LA ACTITUD DE ESCUCHA Y EL INCONSCIENTE EN JAMES HILLMAN	221
1. Introducción	221
2. La división interna, una división imaginal	226
2.1. La consciencia del yo	227
2.2. El inconsciente subordinado	234
3. El inconsciente en Hillman: la consciencia imaginal	240
3.1. Introducción	240
3.2. La psique, el ánima, el alma	250
4. La actitud de escucha y el alma	264
4.1. El alma como <i>opus</i>	264
4.2. La profundidad como perspectiva del alma	268
4.3. La actitud de escucha y el alma	275
CAPÍTULO V: CONCLUSIONES	286
BIBLIOGRAFÍA	299

CAPÍTULO I: INTRODUCCIÓN

“En vuestras escuelas es donde me volví tan razonable, donde aprendí a diferenciarme de manera tan fundamental de lo que me rodea; ahora estoy aislado entre la hermosura del mundo, he sido expulsado del jardín de la naturaleza, donde crecía y florecía, y me agosto al sol de mediodía.”¹

1. PLANTEAMIENTO

El motivo y planteamiento de este trabajo de investigación en relación a *la actitud de escucha y el inconsciente* y la consecuente revisión histórica de cómo han venido siendo consideradas, surge de interrogantes a partir de la práctica psicoterapéutica. Actualmente, en el ámbito de la psicoterapia, nos encontramos con una diversidad de escuelas y teorías que derivan de los diversos trabajos de investigación, procesos de pensamiento y experiencias de vida de diferentes personalidades, que en mayor o menor medida han encontrado eco en distintos ámbitos de la sociedad dedicados a esta disciplina, asegurándose cada una de ellas tanto en lo relativo a su práctica como a su teoría una posición en cierta medida justificada y aunque esto no es aceptado por la totalidad de los integrantes de las diferentes tendencias, numerosas investigaciones en psicoterapia muestran que si nos atenemos a los postulados teóricos parece haber puntos irreconciliables; sin embargo en lo relativo a la práctica terapéutica según los resultados obtenidos en relación a su efectividad, no son tan dispares como habría que suponer, muy al contrario muchos de ellos parecen tener equivalentes resultados a pesar de sus

¹ HÖLDERLIN, F., *Hiperión*, Pág. 26.

divergencias teóricas². El debate, la problemática y la división entre los diferentes enfoques en psicoterapia se encuentran inmersos en este abismo que implica el engranaje entre la teoría y la práctica, esta última condicionada y a su vez propiciada por el componente personal de ambos, terapeuta y paciente. En la interrelación entre teoría y práctica³ se hace necesario un ajuste constante entre una y otra en una revisión continua, interdependencia ésta inscrita en el conflicto epistemológico de un movimiento pendular que nos traslada desde el extremo de la explicación a su contrario, el de la comprensión; todo lo cual dificulta enormemente entender qué factores intervienen realmente y cuáles son los más relevantes en la práctica terapéutica.

En las investigaciones en relación a la efectividad de la psicoterapia generalmente los representantes de las diferentes orientaciones atribuyen su eficacia al método que utilizan. Pero como señalábamos más arriba, según los resultados obtenidos en numerosos estudios ni la orientación teórica ni la técnica adoptada parecen constituir el factor determinante, es decir, tanto los mejores como los peores resultados encuentran representación en las

² GARFIELD, S.L., BERGIN, A.E., *Introduction and historical overview*, Pág. 18.

³ Ibáñez Aguirre en su artículo *De la teoría psicológica a los datos empíricos: camino de ida y vuelta* analiza la relación entre la teoría y la práctica en la psicología clínica desde diferentes enfoques al igual que García Prada en su artículo *Explicar y comprender en Psicología*. Portes de Ucha hace un resumen histórico de este movimiento pendular entre explicar y comprender en su artículo *Posición estructuralista en el abordaje psicoterapéutico. Fundamentación histórica y práctica*. Asimismo Sánchez-Sánchez aborda esta problemática desde un enfoque histórico en su artículo *Reflexiones en torno a las armónicas relaciones entre historia y epistemología de la psicología*. Cargnelutti en su artículo *Aspectos de carácter metodológico: la relación entre «subjetividad» y «objetividad» en la comunicación* trata esta misma problemática desde un enfoque psicoanalítico. Killingmo en su artículo *Una perspectiva de escucha psicoanalítica en un tiempo de pluralismo* escribe como igualmente existe dificultad en delimitar la relación entre la práctica y la teoría en las diferentes orientaciones dentro del psicoanálisis.

diferentes tendencias y modelos terapéuticos⁴. Así los estudios orientados a dilucidar las diferencias existentes en las distintas terapias no han obtenido resultados concluyentes sobre los factores diferenciales que intervienen en la eficacia de las mismas y sin embargo se ha llegado a conclusiones, aceptadas por un gran número de representantes de las distintas tendencias, en relación a los *factores comunes* más relevantes que intervienen en el éxito de las terapias. Algunos investigadores interpretan la falta de resultados respecto a los factores diferenciales y las conclusiones generalizadas ligadas a los factores comunes como que éstos son los elementos terapéuticos en sí. Por otro lado, es posible como sostienen Lambert, Shapiro y Bergin⁵ que los factores terapéuticos comunes solapan los factores diferenciales. Mencionaré brevemente los **factores comunes** que intervienen en todo proceso terapéutico.

Parece que uno de los factores de éxito común a las distintas psicoterapias tiene que ver con lo que dicen descubrir Masling y Cohen⁶ en una investigación donde muestran que la práctica psicoterapéutica realizada por terapeutas de diferentes orientaciones obtiene resultados clínicos muy parecidos y asimismo las diferentes orientaciones ven confirmadas sus teorías ante la evidencia clínica. Masling y Cohen atribuyen a *la fe del terapeuta en sus creencias* la causa fundamental de que éstas se cumplan tanto para producir un cambio en los pacientes como para confirmar la propia teoría. Asimismo Lambert,

⁴ BLÁNQUEZ HERNÁNDEZ, R., *Mitología y psicoterapia*, Págs. 11-20; FRANK, J. D., *Therapeutic components shared by all psychotherapies*, Págs. 69-73; LAMBERT, M.J., SHAPIRO, D. A., BERGIN, A. E., *The effectiveness of psychotherapy*, Págs. 157-203; LARSSON, B.P.M., KALDO, V., BROBERG, A.G., *Similarities and differences between practitioners of psychotherapy in Sweden: A comparison of attitudes between psychodynamic, cognitive, cognitive-behavioral, and integrative therapists*, Págs. 34-66; ROGERS, C., *El proceso de convertirse en persona*, Págs. 48-50.

⁵ LAMBERT, M.J., SHAPIRO, D.A., BERGIN, A.E., *The effectiveness of psychotherapy*, Pág. 178.

⁶ MASLING, J., COHEN, I.S., *Psychotherapy, clinical evidence and the self-fulfilling prophecy in Psychoanalytic psychology*, 1987.

Shapiro y Bergin establecen como factible que la utilización por parte del terapeuta de su *método favorito (favorite method)*⁷ sea un factor fundamental en el éxito de la terapia. Es decir, independientemente de la orientación adoptada, hay una relación directa entre los cambios producidos por la terapia y la confianza que los terapeutas depositan en sus métodos. Quizás la propia confianza que los terapeutas depositan en su método les impida diferenciarla del método y de ahí que la mayoría identifican la eficacia obtenida en el proceso terapéutico con el método, aun cuando no hay resultados concluyentes que muestren que un método sea más eficaz que otro. Según la conclusión de estos autores, entiendo que la sugestión, ya sea precedida, seguida o imbuida de la confianza, es uno de los motivos de cambio y un componente terapéutico fundamental.

Además de la confianza en el propio método y del grado de conocimiento y la habilidad con el mismo por parte del terapeuta, que por otro lado se ha mostrado indispensable en el éxito terapéutico⁸, diferentes estudios, referidos tanto a terapias conductuales como terapias dinámicas, apuntan a que uno de los pilares básicos del éxito terapéutico reside en el componente no técnico, es decir en *las cualidades personales de los terapeutas*. Sin embargo, la mayor parte de las veces los terapeutas no se reconocen a sí mismos como uno de los principales factores de cambio, mientras que la mayoría de los pacientes sí consideran la personalidad del terapeuta como un factor esencial del éxito obtenido en la terapia realizada atribuyéndole mucha más importancia que a los factores técnicos⁹. Entre las cualidades atribuidas a un buen terapeuta, en su capacidad de producir cambios, se encuentran: la calidez afectiva, la

⁷ LAMBERT, M.J., SHAPIRO, D.A., BERGIN, A.E., *The effectiveness of psychotherapy*, Pág. 168.

⁸ *Ibíd.*, Pág. 180.

⁹ *Ibíd.*, Págs. 173 y 178-182; ROGERS, C., *El proceso de convertirse en persona*, Pág. 50.

capacidad de comprensión y sabiduría, la capacidad de aceptación y la empatía, coincidiendo la mayoría de los autores que además de ciertas cualidades personales es necesario un período de aprendizaje y entrenamiento para llevar a cabo cualquier tipo de terapia. Algunos autores añaden, que hay ciertas habilidades en el ejercicio de la psicoterapia que no pueden ser aprendidas, el *talento innato*" (*innate talent*)¹⁰ como lo llama Frank, o la capacidad de *escuchar con el tercer oído* como lo denomina Reik, que varía de unos terapeutas a otros. Por otro lado no hay estudios suficientes que investiguen la correlación entre las cualidades personales de los terapeutas y las diferentes técnicas.¹¹

La calidad, la confianza y el compromiso en la relación terapéutica entre el terapeuta y el paciente es determinante en el grado de aceptación de las interpretaciones surgidas en la terapia y por tanto en el resultado de la misma¹². Es concluyente que *la relación terapéutica* es central en cualquier tipo de terapia para conseguir sus objetivos.¹³

Otro aspecto común importante de todas las terapias es que ya en sí mismas, es decir, el hecho de existir como posibilidad de curación, engendran esperanza en las personas afectadas por algún problema, pero especialmente

¹⁰ FRANK, J.D., *Therapeutic components shared by all psychotherapies*, Pág. 71.

¹¹ LAMBERT, M.J., SHAPIRO, D.A., BERGIN, A.E., *The effectiveness of psychotherapy*, Págs. 180-181.

¹² LAMBERT, M.J., SHAPIRO, D.A., BERGIN, A.E., *The effectiveness of psychotherapy*, Pág. 172. También en BLÁNQUEZ HERNÁNDEZ, R., *Mitología y psicoterapia*, Pág. 19.

¹³ LAMBERT, M.J., SHAPIRO, D.A., BERGIN, A.E., *The effectiveness of psychotherapy*, Págs. 202-203; FRANK, J.D., *Therapeutic components shared by all psychotherapies*, Pág. 55 y Págs. 59-60; LARSSON, B.P.M., KALDO, V., BROBERG, A.G., *Similarities and differences between practitioners of psychotherapy in Sweden: A comparison of attitudes between psychodynamic, cognitive, cognitive-behavioral, and integrative therapists*, Págs. 34-66; ROGERS, C., *El proceso de convertirse en persona*, Págs. 39-61.

en aquellas personas desmoralizadas y con síntomas disfuncionales¹⁴. De ahí que algunos pacientes que ya están en lista de espera obtienen cierta mejoría aunque no en el mismo grado que cuando se recibe tratamiento¹⁵. Así la propia *situación terapéutica* es uno de los agentes de cambio común a todas las terapias y para algunos autores cabría la posibilidad de que el elemento favorecedor del cambio terapéutico fuera el mero contexto terapéutico.¹⁶

La mejoría obtenida por las terapias así como el afianzamiento de la misma en el tiempo, se debe al reconocimiento tanto por parte de los pacientes como de los terapeutas de que los cambios se producen en gran parte al propio esfuerzo de los pacientes¹⁷, y es lógico, pues como Frank señala el reconocimiento del esfuerzo personal en el cambio incide directamente en una mayor autoestima.¹⁸

Y para concluir aclarar que los resultados de estas investigaciones sobre la eficacia de las distintas terapias están basados fundamentalmente en la remisión de los síntomas que los pacientes presentan; pero no hay resultados de otros posibles cambios, como puedan ser las consecuencias morales que tiene lugar en los sujetos y en su entorno social así como en su estilo de vida o la profundidad en la comprensión obtenida a lo largo del trabajo terapéutico¹⁹.

¹⁴ LAMBERT, M.J., SHAPIRO, D.A., BERGIN, A.E., *The effectiveness of psychotherapy*, Págs. 158-164; FRANK, J.D., *Therapeutic components shared by all psychotherapies*, Págs. 55-59.

¹⁵ FRANK, J.D., *Therapeutic components shared by all psychotherapies*, Pág. 55.

¹⁶ BLÁNQUEZ HERNÁNDEZ, R., *Mitología y psicoterapia*, Pág. 12.

¹⁷ LAMBERT, M.J., SHAPIRO, D.A., BERGIN, A.E., *The effectiveness of psychotherapy*, Págs. 164-165.

¹⁸ FRANK, J.D., *Therapeutic components shared by all psychotherapies*, Pág. 68.

¹⁹ GARFIELD, S.L., BERGIN, A.E., *Introduction and historical overview*, Pág. 18.

Asimismo, las investigaciones tampoco hacen referencia, como Frank señala al *impacto estético (aesthetic impact)*.²⁰

A pesar de los resultados obtenidos en las investigaciones que comparan la efectividad de las distintas orientaciones en psicoterapia y de la evidente existencia de elementos comunes que comparten todas ellas sigue existiendo una lucha y falta de entendimiento, como García Prada expone en su artículo *Explicar y comprender en psicología* ²¹, entre aquellas teorías que se sitúan en un extremo a partir del cual explican y no comprenden hundiéndose en el reduccionismo y aquellas que desarrollan la comprensión pero sus teorías son difícilmente verificables. Por otra parte, ésta es una problemática harto antigua y valga como ejemplo el tratamiento descalificador que se ha dado y se sigue dando en la actualidad al componente sugestivo, como posible causa de cambio en el proceso de curación. Debido a la dificultad de medir su influencia, la sugestión está caracterizada a menudo como un elemento no científico y es incluso utilizada como algo indeseable por muy provechosa que pueda resultar. En la presentación de su artículo *Sobre el rol del psicoterapeuta. Sugestión o cambio* Rodríguez Sutil y García de la Hoz exponen cómo el componente sugestivo ha sido interpretado y utilizado para restar valor, al psicoanálisis concretamente, y dicen que en “una crítica reciente, mejor fundamentada...que sigue una línea semejante, ha sido desarrollada por Grünbaum y se conoce como “tally argument”: una interpretación es eficaz si coincide con la «realidad» del paciente”²², refiriéndose a ésta como la realidad objetiva y externa del sujeto; es decir, es una crítica que se repite en otros

²⁰ FRANK, J.D., *Therapeutic components shared by all psychotherapies*, Pág. 52.

²¹ GARCÍA PRADA, J.M., *Explicar y Comprender en Psicología*, Págs. 289-327.

²² RODRÍGUEZ SUTIL, C. y GARCÍA de la HOZ, A., *Dossier: desarrollos sobre formación y práctica del psicoterapeuta psicoanalítico: Sobre el rol del psicoterapeuta. Sugestión o cambio*, Pág. 67. “Tally argument” es traducido al castellano como “argumento de correspondencia”.

muchos autores, que rechazan el componente sugestivo no solo en el psicoterapeuta sino también en el paciente como factor de cambio en todo proceso psicoterapéutico. Valga como ejemplo, ya hay sugestión desde el primer momento que se presta atención al discurso del paciente en el sentido en el que este puede sentirse merecedor de ser escuchado. Así, en vez de descalificar la sugestión como un elemento negativo a priori, habría que investigar otras causas adyacentes a la misma, como pueda ser la motivación y el modo en que dicha sugestión actúa. Y de todos modos, si en la relación terapéutica interviene el afecto como se evidencia en numerosas investigaciones, ¿no habrá siempre un componente sugestivo?

El hecho de que existan tantos enfoques y teorías distintos en psicología y en su consiguiente práctica terapéutica, elaborando cada uno sus propios relatos con resultados en ocasiones de gran disparidad entre sí; la posibilidad de que en todas ellos podamos encontrar chispas que enciendan nuestro entendimiento y nos puedan indicar caminos hacia la comprensión encontrando equivalencias inauditas con nuestra experiencia y otras nos dejen fríos sintiéndonos totalmente ajenos a las mismas; que la diversidad de enfoques justifiquen sus prácticas debido a su éxito por el bien experimentado de los pacientes, independientemente del componente sugestivo que pueda intervenir, ¿no es un indicio que una misma vida puede ser mirada desde muchas perspectivas y por tanto es susceptible de múltiples relatos y de que no hay una sola explicación o narración a la hora de encarar la realidad tanto interna al individuo como externa a él? ¿No es quizás también un indicativo de la elasticidad del ser humano y de su dependencia de múltiples factores o circunstancias, de su discontinuidad y su capacidad de constante transformación? ¿No será que nos hemos venido considerando como entidades

fijas y estáticas con lo cual en realidad no hay una correspondencia real? Estos interrogantes nos remiten al artículo *Sentido y hermenéutica: hacia una ontología inacabada* de Ávila Crespo en el que refiere que:

“El sujeto es algo así como un supuesto cuya clarificación tiene lugar en el tiempo y depende del modo como lleve a cabo la articulación de eventos temporales. Ahora bien, puesto que es absolutamente imposible para nosotros situarnos fuera de la vida y de la historia, este supuesto no es -y no puede ser- nunca objeto de un saber definitivo, sino, en todo caso, de un progresivo esclarecimiento. A este saber procesual es al que apunta la hermenéutica.”²³

A su vez, en la misma línea de pensamiento Leyra en su libro *Poética y transfilosofía* siguiendo la opinión de Gianni Vattimo, expone la problemática en este modo de concebir al sujeto:

“Ahora bien, la ontología hermenéutica no ha resuelto, en opinión de Gianni Vattimo, por ejemplo, la salida de la metafísica tradicional, sino que más bien supone una vuelta al punto de partida. Decir que toda interpretación es infinita, que el significado/verdad no es uno, abarcable, garantizado por un logos, sino múltiple y facetado, y que el hombre, encerrado en sus propios límites, finito, se enfrenta así a una tarea necesariamente humilde, cuando no imposible, reduce el problema de la interpretación a ser interpretación de un significado más o menos inaccesible y, por tanto, de nuevo metafísica. La obra entera de Nietzsche seguirá siendo, en cambio, la posible respuesta a los problemas de la ontología hermenéutica al proponer la construcción de un nuevo sujeto, el superhombre, que sea capaz de vivir la unidad de ser y significado, que sepa vivir

²³ AVILA CRESPO, R., *Sentido y hermenéutica: hacia una ontología inacabada*, Pág. 409.

en la libertad de lo simbólico: Zaratustra danzando con los pies ligeros.”²⁴

En este mismo sentido la tesis que Campbell defiende en *Las máscaras de dios: mitología creativa* –en la que reconoce como padre original de la misma a Nietzsche– reclama para los seres humanos una vida nueva, creativa que ineludiblemente conlleva el aventurarse en la oscuridad del bosque de lo desconocido, la experiencia única de cada vida humana. Y para que esta vida pueda ser creativa reivindica el pensamiento mítico como dimensión fundamental tanto del pensar como de la vida humana que ha sido olvidado y/o malinterpretado a lo largo de la historia. Así para Campbell el mito es:

“El factor revelador en virtud del cual se descubre el vínculo entre los incidentes del mundo diurno y ese ámbito que es el fundamento de todo y confiere la vida a todo. No obstante, para conocerlo como tal, el mito no puede considerarse algo fijo, definido dogmáticamente de una vez para siempre. Más bien, ha de ser redescubierto por el ojo del artista, fresco y vivo, como la forma de este o aquel hecho: como una pauta que no es tal, pero que está presente en cada cosa de una forma completamente nueva.”²⁵

Asimismo, Gutiérrez en su artículo *Una forma de entender la integración* manifiesta que aunque pueda haber representantes de teorías que se erigen en posesión de la verdad, es insostenible mantener que una teoría haya “conseguido respuestas para todos los interrogantes y encontrado de este modo la solución a todos los problemas o a un sector importante de ellos. (...) Por más que temporalmente y en cierto grado, todos pretendamos sostenerlo,

²⁴ LEYRA, A., *Poética y Transfilosofía*, Pág. 34.

²⁵ CAMPBELL, J., *Las Máscaras de dios; Mitología Creativa*, Pág. 415.

a propósito de teorías que por su fuerza explicativa, por su valentía en la búsqueda de verdad, por la claridad, sencillez, belleza o novedad de sus proposiciones, por lo que sea, se nos presentan como completas, definitivas”²⁶.Y concluye con la necesidad de encarar lo diferente, escucharlo y aprender de ello aunque puntualiza que “no se trata, ni mucho menos, de crear una especie de microsistema común de ideas.”²⁷

La mirada propuesta por estos autores, a los que he ido haciendo referencia, nos ofrece una perspectiva desde donde la existencia de la diversidad de teorías son consideradas susceptibles de mostrarnos diferentes aspectos del conocer, y si además tenemos en cuenta que surgen en contextos distintos diferenciándose desde su génesis, ninguna puede ser autosuficiente a la hora de una comprensión total. Esto nos remite de nuevo al artículo *Sentido y hermenéutica: hacia una ontología inacabada* de Ávila Crespo, en el que tomando como referencia a Ricoeur, en el siguiente pasaje expone:

“No hay reflexión sin supuestos previos. Y si ellos «seducen», no es posible cotejarlos a todos sucesivamente ni practicar el desarraigo: es preciso situarse ante ellos y apostar. La filosofía abarca el pensamiento con sus supuestos previos que son los símbolos: hay, pues, un círculo hermenéutico; pero la superación del círculo es posible en el riesgo que supone la apuesta y en la legitimación que ella precisa ²⁸ . Sin embargo, esta legitimación no implica la garantía de un saber totalitario y absoluto: la apuesta tiene que ser legitimada mediante el procedimiento reflexivo, pero su carácter contingente no

²⁶ GUTIERREZ, G., *Una forma de entender la integración*, Pág. 4.

²⁷ *Ibíd.*, Pág. 15.

²⁸ AVILA CRESPO, R., *Sentido y hermenéutica: hacia una ontología inacabada*, Pág. 411. Ávila basa este párrafo en RICOEUR, P., *Finitud y culpabilidad*, Ed. Taurus, Madrid,1982, Págs. 496-497.

puede ser superado del todo. Esto quiere decir que aquello por lo que se apuesta no es objeto ni de un saber inmediato ni de una certeza última, y que la reflexión tiene unos límites.”²⁹

Continuando esta línea de pensamiento hay un cambio en la actitud ante el conocimiento, produciéndose una traslación del interés por la posesión de la verdad hacia *cómo* es esa verdad cuyo fundamento residiría en el descubrimiento inserto en un modo de mirar y de escuchar donde el *asombro*, de origen platónico, la capacidad de dejarnos asombrar tomaría el relevo al deseo de controlar. El asombro escribe Waldenfels hay que entenderlo no como un estado subjetivo sino como “una forma de *pathos*, como un padecer del que se aprende” que surge de un interrogar abierto sobre “la experiencia de lo extraño”³⁰ que no pretende su apropiación. Esta actitud ante el conocimiento es deudor en gran medida de Schopenhauer y su exigencia, que establece, que para la aparición de un nuevo tipo de conocimiento, concretamente el conocimiento estético, se requiere el desinterés que surge del profundo silencio de la voluntad, la renuncia de sí³¹. Cuando hay lugar para el asombro en el conocer se establece una actitud de apertura abandonando como objetivo primordial la defensa de ideas como verdades definitivas y además se cesa en “el intento de establecer una simetría definitiva entre lo propio y lo extraño”³² posibilitando así cierta dilatación del espacio psíquico y la aparición de nuevos contenidos, que coincide con la actitud del filósofo que Leyra propone a partir del pensamiento de Heidegger:

²⁹ AVILA CRESPO, R., *Sentido y hermenéutica: hacia una ontología inacabada*, Pág. 411.

³⁰ WALDENFELDS, B., *La pregunta por lo extraño*, Pág. 95.

³¹ LOPEZ MOLINA, A. M., *La experiencia estética como género supremo del conocimiento*, Págs. 150-159.

³² WALDENFELDS, B., *La pregunta por lo extraño*, Pág. 95.

“El pensador no pretende obtener la verdad, busca una correspondencia, su actitud no es la actitud de alguien impulsado por un afán de poseer, sino que su meta es asistir a un desvelamiento, buscar la luz en un camino ciertamente lleno de oscuridad; éste es el sentido de sus claros en el bosque. (...) Se necesita, por tanto, menos empeño en definir, clasificar, en imponer la violencia del razonamiento y a cambio el talante del pensador será el asombro que repercute en el preguntar.”³³

Asimismo Bachelard a lo largo de su obra y concretamente en *La Poética de la ensoñación* también reclama la necesidad de recuperar la capacidad de asombrarnos ante el mundo, la vida y el saber como la parte complementaria y fundamental de cualquier proceso de conocimiento, actividad que podemos descubrir y aprender de los poetas:

“El poeta no describe, exalta. Hay que comprenderlo siguiendo el mecanismo de su exaltación. Entraremos entonces al mundo admirándolo. Éste está constituido por el conjunto de nuestras admiraciones. Y siempre volvemos a encontrar la máxima de nuestra crítica admirativa de los poetas: Admira primero, después comprenderás.”³⁴

Por otra parte, en lo que a **la práctica psicoterapéutica** se refiere, el terapeuta ya antes de sentarse con otro ser humano adopta una serie de conocimientos a partir de los cuales va a dirigir su mirada y su escucha, ¿corroborada? las más de las veces por la experiencia del psicoterapeuta en su propia psicoterapia. Ya hay una creencia incorporada en el trabajo

³³ LEYRA, A.M., *Poética y Transfilosofía*, Pág. 25. En un sentido similar De La Herrán Gascón en su artículo *Hacia una creatividad total* resalta la importancia que para el conocimiento tiene permanecer en la pregunta y la duda.

³⁴ BACHELARD, G., *La poética de la ensoñación*, Pág. 286.

psicoterapéutico tanto personal como en el trabajo con los demás, ante lo cual se deduce que hay al menos cierta implicación subjetiva, más o menos consciente, en el desarrollo de la práctica. Si retomamos el principio de esta introducción, donde se mostraba que los resultados obtenidos en la práctica son semejantes a pesar de las diferencias de sus planteamientos, se pone de manifiesto cómo las diferencias aparecen sobre todo en el ámbito de las teorías y de los conceptos, en el proceso de objetivación mientras que en el ámbito de la experiencia en el espacio terapéutico dichas diferencias disminuyen. ¿No será la aparición del inconsciente en la relación terapéutica, aunque haya teorías que niegan o dicen no trabajar a este nivel, lo que produce resultados equivalentes al haber una actitud en la escucha de apertura similar en muchos terapeutas de distintas corrientes; mientras que cuando establecemos conceptos o los razonamos estrictamente desde la lógica fosilizándolos, impedimos la afluencia de otros contenidos provenientes del inconsciente, y la recreación y ampliación de los mismos? ¿No será el obviar el componente subjetivo en la discusión, elaboración o presentación de las teorías donde radica el nacimiento de esas diferencias que a veces parecen irreconciliables? Es decir, el punto de encuentro del diálogo, la exposición y discusión de las ideas tienen lugar en el ámbito de lo objetivo posicionando la mirada en el mundo externo excluyendo parte del componente subjetivo; mientras que en la relación terapéutica en mayor o menor medida, a pesar de los planteamientos teóricos iniciales, tanto paciente como terapeuta aparecen y actúan desde cierta subjetividad donde el mundo interno sí es tenido en cuenta, posibilitando la aparición del inconsciente. Entendiendo el inconsciente como el espacio psíquico no evidenciado para la consciencia que incluye un dominio que ha sido abordado desde diferentes perspectivas y metodologías, y por tanto conceptualizado de muy diversos modos.

Una de las causas que presentamos como hipótesis en el nacimiento de las diferencias, la distancia que se establece entre éstas y la consiguiente dificultad en la escucha de lo diferente puede deberse a la no consideración de estos dos niveles supeditando el nivel interno al externo, o a la no contemplación de la polaridad de la mirada desde donde surge el discurso. Si nos atenemos a esta hipótesis la génesis de las diferencias radicaría, en cierta medida, en el encuentro entre la experiencia interna, la que se abre a la comprensión con unas motivaciones implícitas, y la experiencia externa, aquello que se pone de manifiesto a un nivel conceptual y que nos es mostrado como explicación, lo que adoptamos. Es decir, si la confluencia de las diferencias se evidencia en el ámbito de lo objetivo, lo explicativo, entonces dichas diferencias no residen tanto en lo que se muestra como en lo que permanece oculto, no es mostrado o ni siquiera dilucidado. Esto explicaría en parte el porqué las diferentes vertientes teóricas que profundizan y añaden nuevos matices en el ámbito del saber y su concomitancia con el avance del ser humano en muchas áreas del conocimiento sean a su vez la causa de la dificultad de progresar en otras direcciones. López Molina en el artículo *LL. Racionero: dialéctica de la creatividad* expone que Racionero en su obra *Arte y Ciencia. La dialéctica de la creatividad* en relación al mecanismo de funcionamiento del método científico establece lo siguiente:

“El punto de partida es la realidad como un todo; de ella se seleccionan aquellos fenómenos considerados como datos relevantes para la investigación. Tal elección se realiza a través de una teoría previa, cuya raíz última no es otra que la decisión subjetiva de un científico o comunidad

científica. El comienzo tiene, pues, un fuerte índice de subjetividad.”³⁵

Para Racionero la creatividad, que tiene su origen en la subjetividad individual y a su vez está siempre ligada a una cultura determinada, descansa en la base tanto del arte con la creación de obras de arte como de la ciencia con la creación de teorías. Según Racionero tanto ciencia como arte coinciden tanto al inicio como al final del proceso creativo diferenciándose en sus procedimientos. López Molina describe la tesis de Racionero del modo siguiente:

“Al principio porque son una visión del mundo, un mundo subjetivo y arbitrario de enfrentarse a la experiencia; comienzan a separarse en el modo de elegir tales experiencias: el arte escoge experiencias por emoción o sensibilidad intuitiva, la ciencia por teoría. Cada una opera con arreglo a sus procedimientos particulares y al final nos presentan las consecuencias de su actividad en un producto acabado.”³⁶

Así en toda teoría expresada independientemente de su fuerza objetiva puede considerarse que hay un componente subjetivo, es decir, siempre que se adopta una determinada posición teórica habrá cierta correspondencia entre ésta y la mirada personal del sujeto que la adopta, que le facilitará o dificultará el camino hacia una comprensión de la misma determinando su elección. Ateniéndonos a esta perspectiva entonces no podremos obviar el componente personal y la experiencia de los sujetos que adoptan las teorías ya sea en la elección o creación de las mismas aunque a su vez el nivel de participación

³⁵ LÓPEZ MOLINA, A. M., *Ll. Racionero: Dialéctica de la creatividad*, Pág. 189.

³⁶ *Ibíd.*, Pág. 189.

subjetiva del sujeto puede ser muy variable de lo cual se desprenderá a su vez un mayor o menor proceso creativo. En el caso de la creación de teorías el proceso subjetivo es mucho más claro y la correspondencia existente entre la teoría creada y el sujeto responsable de dicha creación se hace más evidente, al igual que el propio proceso creativo; sin embargo, en la elección de teorías es menos clara la participación subjetiva aunque a mi entender hay proceso creativo por pequeño que sea. Idea ésta acuñada ya en su día por Nietzsche: “En última instancia nadie puede escuchar en las cosas, incluidos los libros, más de lo que ya sabe. Se carece de oídos para escuchar aquello a lo cual no se tiene acceso desde la vivencia”³⁷. Y más tarde, entre otros por Spengler: “no es que los productos «influyan», sino que los creadores «absorben».”³⁸

Aunque también es cierto, que pueden asumirse otros puntos de vista, adoptar teorías y defender ideas sin mucha correspondencia o con bastante poca participación de la propia mirada, sin una elaboración propia ni una comprensión encarnada. Es quizás en este caso cuando las teorías devienen puras repeticiones, e ideas que se vuelven insípidas y agonizantes por la ausencia de participación y de vida debido a la lejanía que las separa del camino interno hacia la comprensión. Aún así la subjetividad, a mi entender interviene igualmente, pero es una subjetividad enterrada, es una subjetividad ajena asumida como propia ¿Y asumir subjetividades ajenas como propias sin una verdadera comprensión no devendrá en un proceso irracional impidiendo no solo el proceso de objetivación en el ámbito de la ideas sino también la realización y subjetivación de la propia vida? Joseph Campbell en su defensa

³⁷ NIETZSCHE. F., *Ecce Homo. Cómo se llega a ser lo que se es*, “Por qué escribo yo libros tan buenos”, Pág. 65; ÁVILA CRESPO, R., *Identidad y tragedia. Nietzsche y la fragmentación del sujeto*, Pág. 258.

³⁸ SPENGLER. O., *Der Untergang des Abendlandes*, ED. C.H. Beck, Múnich, 1923, Vol. II, Pág. 92. Cit. en CAMPBELL, J., *Las Máscaras de Dios; Mitología Creativa*, Pág. 170.

de la vida creativa, del mito creativo considera que el verdadero motor de los giros, innovaciones e inflexiones fundamentales de cualquier civilización a lo largo de la historia de la humanidad no son “efectos anónimos, impersonales... sino los logros de individuos concretos”³⁹, logros éstos, dirá más adelante, que surgen “de la experiencia-en-iluminación impredecible, sin precedente, de un objeto por un sujeto, seguida de la tarea de comunicar el efecto”⁴⁰. En su tesis, a mi entender, Campbell no plantea el mito creativo como una posibilidad aislada y de privilegio de solo unos pocos, sino más bien como una exigencia de la vida en la que todos y cada uno de los seres humanos deberíamos participar:

“Profesar opiniones que no sean las propias y vivir de acuerdo con ellas –sea cual sea la sensación de participar socialmente, de plenitud o incluso de euforia que ello produzca– conduce inevitablemente a la pérdida del yo y a la falsificación. Pues en nuestros roles públicos y creencias convencionales somos –después de todo– prácticamente intercambiables.”⁴¹

Mi interés en todo lo dicho hasta ahora reside en resaltar que la división que a menudo se establece entre conocimiento (lo conceptual objetivo) y vida (lo vital subjetivo), quiero entenderlo como un recurso pedagógico necesario que forma parte de la capacidad intelectual e imaginativa del hombre, para describir la realidad pero no como una realidad en sí misma. Y me pregunto si el reconocimiento de la participación subjetiva no nos facilitaría la elucidación objetiva así como el que otras subjetividades alienten la propia subjetividad de los sujetos. Y a su vez, ¿no radicará en el ahondamiento de la subjetividad la

³⁹ CAMPBELL, J., *Las Máscaras de dios; Mitología Creativa*, Pág. 57.

⁴⁰ *Ibid.*, Pág. 64.

⁴¹ *Ibid.*, Pág. 113.

posibilidad de encontrar otros caminos hacia nuevos avances objetivables como se evidencia más claramente o simplemente se acepta con menos restricciones en el ámbito artístico?⁴²

Al menos el tener en consideración la participación subjetiva, contestando parcialmente esta pregunta, a mi modo de ver, tiene una consecuencia fundamental en la actitud de escucha, propiciando una escucha más abierta y flexible en torno a la diferencia de los otros y a la propia visión. Pues el quedarnos fijados exclusivamente en *mi diferencia* es una de las dificultades que nos impide a menudo tanto el encuentro con los demás como con nosotros mismos. No me refiero al ideal de pulir las diferencias para uniformar el pensamiento, sino la admisión de poder pensar en otras alternativas, en nuevos matices, etc. Ante lo cual me parece deseable y plausible tanto para el conocimiento como para la vida que el teorizar y la actividad del pensar reclame para sí la posición que le corresponde dentro del ámbito de la creatividad humana. Como Leyra propone:

“Una filosofía no teológica como propuesta será así una filosofía que no cuenta con nada fuera del marco de lo humano, una filosofía del aquí y ahora, en la que el hombre se encuentra inmerso en el continuo despliegue de la naturaleza, comprometido en una incesante *poiesis*, en un permanente crear que es a la vez crearse. *Poiesis* implicaría, en consecuencia, acción, pensamiento poetizante; un pensamiento activo, creador, que no remite a instancias absolutas.”⁴³

⁴² En un sentido similar, desde una orientación pedagógica Juanola I Terradellas en su artículo *Arte, ciencia y creatividad: un estudio de la escuela operativa italiana*, habla de la importancia de la educación de la percepción, de la mirada para fomentar el proceso creativo en cualquier ámbito, no solo en el artístico.

⁴³ LEYRA, A.M., *Poética y Transfilosofía*, Pág. 37.

Continuando con esta hipótesis, todo pensamiento desligado de su componente imaginativo y afectivo y de sus polaridades deviene en un pensar agonizante al quedar fijado y por tanto excluido de posibles recreaciones desligando a su vez al pensador de su pensar y al pensamiento de la vida. ¿Y no será en esta enajenación donde surge el sentimiento de la falta de sentido de la vida unido a ese otro sentimiento de añoranza del paraíso perdido al que algún día creímos pertenecer? Posiblemente parte de esta pérdida y falta de sentido se corresponde con el paraíso perdido de nuestra infancia que Bachelard nos narra:

“Cuando somos niños nos *muestran* tantas cosas que perdemos el sentido profundo de *ver*. Ver y mostrar están fenomenológicamente en antítesis violenta. ¡De qué manera, además los adultos nos muestran el mundo que han perdido!”⁴⁴

O como Béguin lo expresa:

“¿Por ventura no guarda cada ser humano en su corta memoria el recuerdo de una época en que la separación no había sobrevenido aún? Edad de oro de la infancia, que creía en las imágenes y no sabía que había un mundo exterior real y un mundo interior imaginario.”⁴⁵

Esto que muchas veces damos por perdido, continúa más adelante Béguin, en realidad “está ahí todavía, sofocado, pero vivo”⁴⁶. Desde esta perspectiva, desde este sentir que quiero adoptar y contemplar a lo largo de este trabajo de investigación se hace necesario entender *mythos* y *logos* como dos formas de

⁴⁴ BACHELARD, G., *La poética de la ensoñación*, Pág. 194.

⁴⁵ BÉGUIN, A., *El alma romántica y el sueño*, Pág. 481.

⁴⁶ *Ibíd.*, Pág. 481.

expresión complementarias, que no opuestas, en constante y necesaria coimplicación y diálogo. Hasta el siglo XX el pensamiento mítico que había sido estudiado como un estadio de la mente arcaico y prácticamente superado por la razón, a partir del siglo XX, sufrirá un cambio en la manera de ser interpretado. En palabras de Vernant:

“En múltiples direcciones y a partir de disciplinas muy variadas: filosofía del conocimiento, psicología, sociología, etnología, historia de las religiones y lingüística. Todas esas investigaciones tienen en común el hecho de tomarse el mito en serio, aceptarlo como una dimensión irrecusable de la experiencia humana. Se rechaza lo que había de estrechamiento limitado en el positivismo del siglo pasado, con su confianza ingenua en una evolución de las sociedades que progresan desde las tinieblas de la superstición hacia la luz de la razón.”⁴⁷

Aunque a mi entender, el sujeto actual se sigue comparando -con respecto a aquellas sociedades que han vivido su cohesión social, moral y religiosa a través de sus mitos- desde una distancia creada por una mirada divisoria empañada por la ilusión de un logos que se percibe distinto de los mitos a los que pertenece. Quizás lo que diferencia al sujeto del siglo XXI del sujeto de las sociedades que vivían en y con sus mitos, consiste en que el sujeto actual no conoce los mitos en que vive, o al menos no los reconoce como tales. Entre otras causas, hallamos que en esta confusión interviene el efecto del “pseudomorfismo histórico”, término y concepto acuñado por Oswald Spengler, que Campbell retoma y compara a lo que pudiera suceder con “la engañosa forma exterior de un cristal que se ha solidificado en el interior de una hendidura rocosa u otro molde que no coincide con su estructura

⁴⁷ VERNANT, J-P., *Mito y sociedad en la antigua Grecia*, Pág. 198.

interna”⁴⁸. Por mucho que se pretenda mantener una oposición entre pensamiento mítico y pensamiento racional, no es real ni posible pues ambos pensares están íntimamente entrelazados. Al respecto Ayensa escribe:

“Olvidar que los mitos han dejado huella en el espíritu de los individuos, afectando sus sentimientos más profundos puede llevarnos a convertir en esencias lo que solamente es fruto de la historia o de nuestra propia creación.”⁴⁹

Igualmente, es ilusorio contraponer la razón a la historia, ante lo cual me remito a las palabras de Julián Marías, para el que ya desde que nacemos empezamos a vivir desde un cierto nivel histórico, es decir, “nos encontramos inmersos en la historia”⁵⁰. Así, al igual que en el pasado histórico la mayoría de los individuos no tenían la posibilidad real o al menos no se evidenciaba la posibilidad de escuchar su propia experiencia, ante lo cual se amoldaban a unos valores externos, en el nuevo espacio de libertad actual en el que aparentemente el individuo puede escucharse y elegir sus valores no siempre percibimos que las ideas y los valores que adoptamos en su mayoría siguen siendo externos y/o heredados. Pues como Ortega y Gasset escribe:

“No está en la mano del hombre pensar y creer lo que quiera. Se puede pensar de otro modo que como, en efecto, se piensa, y trabajar lealmente por cambiar de opinión e inclusive conseguirlo. Pero lo que no se puede es confundir

⁴⁸ CAMPBELL, J., *Las máscaras de dios: mitología creativa*, Pág. 54.

⁴⁹ AYENSA, A., *En defensa de la imaginación como fundamento de la vida psíquica y de la creatividad*, Pág. 247.

⁵⁰ MARÍAS, J., *La razón en la historia*, Pág. 11.

nuestro querer pensar de otro modo con la ficción de que ya pensamos como queremos”.⁵¹

Y, en lo que concierne a la época actual, los sujetos confundimos la ausencia de una mitología que cohesione la vida comunitaria y moral con la adquisición de la libertad. Aunque esta ausencia no implica necesariamente la desaparición de los lazos y creencias con el pasado y con la comunidad, me parece interesante señalar como significativo en este proceso de desmitificación la aparición de un hueco, un vacío en el espacio psíquico que posibilita la tensión de un nuevo sentido de recreación de los sujetos y de un modo nuevo de relación y libertad con respecto al grupo. Es la aparición de la posibilidad de “alcanzar la liberación del espíritu de la matriz de los vínculos sociales heredados.”⁵²

Retomando de nuevo el hilo, como expuse en las primeras páginas, esta investigación surge de interrogantes a partir de la práctica terapéutica siendo uno de los puntos de mi interés el investigar cómo en el espacio terapéutico y a través de la relación terapéutica, cuando la subjetividad del sujeto es tenida en cuenta y escuchada sin pretensión de objetivar y con una actitud de escucha-silencio, surge la posibilidad de la aparición de nuevos contenidos del inconsciente. Y asimismo investigar cómo la relación terapéutica en el espacio terapéutico pudiera ser un recurso trasladable fuera del espacio terapéutico de escuchar el inconsciente: pensamientos reprimidos, pensamientos enmascarados, “pensamientos sin sujeto”⁵³ y lo que aún está por nacer; y de su

⁵¹ ORTEGA Y GASSET, J., *En torno a Galileo*, en Obras completas, Vol. V, ED. Alianza, Madrid, 1983, Págs. 88-89. Cit en CAMPBELL, J., *Las máscaras de dios: mitología creativa*, Pág. 112.

⁵² CAMPBELL, J., *Las máscaras de dios: mitología creativa*, Pág. 65.

⁵³ Expresión de BION. W., *Aprendiendo de la experiencia*. Cit. en OLMOS. T., *Algunas reflexiones sobre “La Teoría y la práctica psicoanalíticas en la actualidad”*, Pág. 134.

importancia y trascendencia en el desarrollo de los sujetos como sujetos creativos en relación a la vida. En una dirección similar Marinas investiga la posibilidad, a partir de la ética de la transferencia en la relación terapéutica en psicoanálisis, de pensar la ética de la ciudad como “una ética posible de no denegación de lo inconsciente en el discurso personal y público. (...) La idea de base es la conveniencia de reflexionar sobre el alcance ético de la experiencia del análisis. El psicoanálisis no es un sistema ético pero sí es una experiencia moral. Cambia la vida en la medida en que nos hace (más) conscientes del límite pero también del recurso.”⁵⁴

Como ya sabemos, lo que actualmente conocemos como psicoterapia se gesta en el ámbito médico. Desde su origen el espacio terapéutico es ya un espacio condicionado por la enfermedad: por el saber en el que la enfermedad está inscrita y el modo en que la relación terapéutica es entendida. Foucault en su *Historia de la locura en la época clásica*, nos muestra y describe minuciosamente cómo el saber, a propósito de la locura, inscrito en una normativa social, cultural y legal es un saber ya condicionado y subyugado al poder de una razón discriminatoria y divisoria; razón nacida de una conciencia que ha silenciado las voces y las imágenes de la verdad que laten en su componente trágico. La razón desposeída de su contrario -aquello que encarna otras razones que aunque trágicas no dejan de ser razones que emanan desde el mismísimo interior de la vivencia- despliega un saber ya fragmentado desde una posición de poder, que “puede poner en juego, bajo formas diversas, pero con la misma dificultad de conciliación, las mismas formas de conciencia, siempre irreductibles”⁵⁵, es decir, actuará una conciencia mas o menos crítica,

⁵⁴ MARINAS HERRERAS, J.M., *Ética de la transferencia*, Págs. 165-169.

⁵⁵ FOUCAULT, M., *Historia de la locura en la época clásica*, vol. I, Pág. 258.

práctica, enunciativa o analítica pero en todo caso será una conciencia dividida y enajenada de su totalidad expresiva:

“Cada una de esas formas de conciencia [crítica, práctica, enunciativa o analítica] es a la vez suficiente en sí misma y solidaria de todas las demás. Solidarias puesto que no pueden dejar de apoyarse subrepticamente las unas sobre las otras; no existe saber de la locura, por objetivo que se pretenda, tan fundado como se pretenda sobre las solas formas del conocimiento científico, que no suponga, a pesar de todo, el movimiento anterior de un debate crítico, en que la razón se ha medido con la locura, experimentándola a la vez en la simple oposición, y en el peligro de la reversibilidad inmediata; (...) Cada una de las cuatro formas de conciencia de la locura indica una o varias otras que le sirven de referencia constante, de justificación o de presuposición.”⁵⁶

El modo de concebir la locura o la enfermedad mental en algunas tendencias de la ciencia actual y concretamente de la psicología, continúa en parte con esta herencia de la modernidad. De hecho en la búsqueda de revistas y artículos de investigación en el seno de la psicología el enfoque positivista sigue predominando: “El positivismo ha sido y continúa siendo el marco epistemológico de referencia para todo el ámbito de conocimiento que pretenda ser considerado como tal. La psicología, cuyo estatuto científico no deja de estar bajo sospecha, ha intentado responder también a la exigencia de certeza, lo que ha conducido a menudo, ante la dificultad para la especulación teórica, a una psicología experimental circular y estéril”⁵⁷. Sigue predominando una conciencia en la que priman los esfuerzos en dividir y objetivar obviando

⁵⁶ *Ibíd.*, Págs. 263-264.

⁵⁷ ORTIZ de ZÁRATE, A., *El objetivismo en Psicología: Algunas de las paradojas de la epistemología contemporánea o cómo construir una psicología sin sujeto*, Pág. 88.

el componente trágico del discurso del que sufre, del que padece, donde “el sujeto psicológico, cuando no inexistente, se configura apenas, en la psicología cognitiva, como sujeto racional y lógico, todo conciencia, al más puro estilo cartesiano. Un sujeto que procesa información y resuelve problemas aplicando esquemas lógicos del mundo, esquemas supuestamente contruidos a partir de la experiencia”⁵⁸. Esta crítica que realiza Ortiz de Zárate entiendo que va dirigida no tanto a esta vertiente del conocimiento referida concretamente a la psicología sino al uso que algunos representantes hacen de ella como trayecto final en relación a la concepción del sujeto apropiándose a su vez del estatuto del concepto de ciencia. Así, en la actualidad sigue existiendo una mirada divisoria y dividida pero Foucault apunta que hay cierta diferencia de matiz con respecto a la modernidad, pues al menos ahora se percibe cierto malestar:

“Aún en nuestros días, en el cuidado mismo con el cual nuestra buena conciencia se empecina en fundar toda tentativa de separación sobre una designación científica, fácilmente se puede descifrar el malestar de una inadecuación. Pero lo que ha caracterizado a la época clásica es que no se encuentra en ella ni aun malestar, ni aspiración a una unidad.”⁵⁹

A pesar de este malestar que Foucault menciona, el espacio terapéutico creado en el siglo XX al acoger el sufrimiento estigmatizado a lo largo de siglos, como locura unas veces y pecado otras, ha tenido como consecuencia que las manifestaciones psíquicas asociadas al dolor y el sufrimiento hayan quedado, en cierto modo, aprisionadas en este espacio y excluidas de la vida en su totalidad. En palabras de Béguin:

⁵⁸ *Ibíd.*, Pág. 88.

⁵⁹ FOUCAULT, M., *Historia de la locura en la época clásica*, vol. I, Pág. 269.

“Y, como nuestra psique consciente es la psique posterior a la separación, encerrada en sí misma, será preciso postular otra región de nosotros mismos a través de la cual la prisión de la existencia individual se abra a la realidad. En efecto, lo que las facultades de nuestro ser consciente -sentido y razón- conocen con el nombre de realidad objetiva no es lo Real. Esto último, que se confunde con la vida, solamente puede alcanzarse en nuestro interior, en el *Inconsciente*.”⁶⁰

Y para finalizar estas líneas introductorias quiero retomar el conflicto entre las tendencias que priman la explicación y aquellas que se preocupan más por la comprensión y resaltar otra diferencia sustancial entre ambos abordajes, en lo que a la práctica psicoterapéutica se refiere: “mientras que al psicólogo humanista o psicoanalista le importan los significados que *asignan sus sujetos* a las diferentes conductas, el psicólogo [de tendencia positivista] trabaja, más bien, con sujetos-objetos, que, como tales, son incapaces de asignar significados «científicos»; los significados sólo *los asigna él*, el psicólogo”⁶¹. Los primeros tienen en cuenta la subjetividad del sujeto mientras que los segundos o no la contemplan o es relegada a un plano secundario. Coincide con lo que se expuso en párrafos anteriores pero García Prada añade un matiz en su manera de exponer la diferencia: “los significados sólo *los asigna él*, el psicólogo”, matiz que a mi entender tiene implicaciones que considero fundamentales y nada irrelevantes por otro lado. Es decir, la subjetividad del paciente no es tenida en cuenta pero sí se tiene en cuenta la subjetividad del psicólogo, subjetividad implícita en los postulados a partir de los cuales se desarrolla el sistema de conceptos e ideas constituyentes de su sistema objetivo, pues como señala Ibáñez Aguirre “toda observación está condicionada por la teoría

⁶⁰ BÉGUIN, A., *El alma romántica y el sueño*, Pág. 108.

⁶¹ GARCÍA PRADA, J.M., *Explicar y Comprender en Psicología*, Pág. 320.

subyacente, no existen datos puros, su objetividad es cuestión de grados” y además, señala en su artículo, que dicha observación “es inseparable del influjo de las características cognitivas e idiosincrasia del observador”.⁶²

Desde esta perspectiva ya en sus comienzos se establece una relación asimétrica, una relación de dominación por parte del psicólogo que es el que posee el saber verdadero. Pues por mucho que se pretenda que un saber puede sustentarse de manera total y absoluta en unos principios objetivos y científicos, no solamente no es compartido por las distintas ramas de la psicología ni tampoco por otras disciplinas sino que además es un saber (la interpretación que se le impone al sujeto analizado) que nace en el seno de una cultura y una sociedad concretas, cuyos valores, principios, modos de vida y creencias son muy discutibles, pudiendo devenir en muchos casos en prejuicios generados por, y generadores de, la misma cultura/ciencia que establece la normativa de la verdad y de lo objetivo. Trilles Calvo hace un análisis en este sentido en relación a los prejuicios establecidos en torno a lo que se considera y establece como enfermedad mental cuestionando el saber/poder que se le atribuye y/o se atribuyen los psicólogos y psiquiatras en nuestra época actual.⁶³

Así, según el terapeuta entienda la psicoterapia, su concepción antropológica y sobre todo su puesta en práctica, se establecerán y/o favorecerán relaciones con sus pacientes de mayor o menor poder, lo que va a ser determinante en la libertad psíquica de los mismos. Si partimos de una escucha en la relación terapéutica donde el discurso del sujeto analizado en

⁶² IBÁÑEZ AGUIRRE, C., *De la Teoría psicológica a los datos empíricos: camino de ida y vuelta*, Pág. 36.

⁶³ TRILLES CALVO, K.P., *Prejuicios del tratamiento de lo psíquico*, Págs. 223-239.

último término puede ser obviado por ser considerado subjetivo y no científico, hay una conciencia discriminatoria y posicionada asimétricamente en la relación terapéutica. En este modo de afrontar la escucha del discurso y la relación terapéutica hay una negación al menos de una parte del discurso, y una discriminación del sujeto al no tener en cuenta ni la confianza en su propia capacidad de comprenderse ni la posibilidad de ser libre psíquicamente al crear una relación de dependencia entre el que sabe y el que no sabe y una división del discurso: lo que es importante de lo que no, lo que es susceptible de ser escuchado en detrimento de otra parte del discurso.

2. OBJETIVOS

Investigar cómo ha intervenido la actitud en la escucha en las diferentes terapias psíquicas a lo largo de la historia y analizar el modo en que ha incidido en la conceptualización de las enfermedades y en la curación de las mismas.

Analizar la incidencia de la actitud de escucha en el conocimiento basándome en la obra de Nietzsche por considerar que representa un punto de inflexión en la historia de la cultura occidental.

Indagar si la escucha terapéutica puede ser entendida como un recurso con un alcance más extenso que el tratamiento y la curación de enfermedades, más allá de las fronteras del espacio terapéutico.

Analizar los descubrimientos de Freud y de Jung relacionados con la actitud de escucha y el inconsciente, y la relación existente entre sus descubrimientos y sus actitudes de escucha personales.

Estudiar en la obra de Hillman la actitud de escucha y el inconsciente desde un análisis epistemológico ya que representa un desarrollo autónomo en la obra de Jung e incide específicamente en el tema objeto de la tesis.

Plantear en una perspectiva de apertura a futuros trabajos la influencia que la actitud en la escucha y la conceptualización del inconsciente puede ejercer en la relación que los sujetos establecen consigo mismos y con el mundo, y de qué modo puede determinar la libertad psíquica de los seres humanos.

3. MATERIAL Y MÉTODO

Búsqueda bibliográfica en diferentes bibliotecas, físicas y virtuales, dirigida hacia la identificación de los diferentes movimientos y autores que han marcado un hito en el entendimiento de la psique y en la actitud de escucha en un interés tanto histórico como epistemológico.

Revisión y análisis bibliográfico orientados hacia la actitud de escucha y el inconsciente en el marco de la historia de la psicología profunda.

El método utilizado ha consistido en un análisis bibliográfico y personal de las fuentes encontradas pertinentes a los objetivos de esta tesis.

4. ESTRUCTURACIÓN

He dividido el presente trabajo en cinco capítulos. El **primero** consiste en esta introducción, en cuya primera parte, las páginas precedentes, he expuesto las motivaciones y el objeto de la investigación, y en las siguientes páginas procedo a la explicación y justificación de la estructura de este trabajo que consta de tres capítulos: los capítulos segundo, tercero y cuarto. Y el quinto y último capítulo recoge las conclusiones.

El **capítulo segundo** consta de los antecedentes históricos en una selección que considero representa el punto de inflexión en la actitud de escucha y el inconsciente. Hago un breve resumen de cómo se ha manifestado el inconsciente y la consiguiente actitud de escucha del mismo en las sociedades primitivas y en la Antigüedad Clásica poniendo el acento sobre todo en la actitud de escucha en la relación terapéutica de estos períodos. Hago un salto en el tiempo transcurrido desde estos períodos hasta finales del siglo XVIII y todo el siglo XIX, pues aunque hay algunos cambios a lo largo de la historia de los siglos precedentes -como pueda ser que el estudio de los fenómenos psíquicos en la Ilustración ya no es exclusivo de filósofos y moralistas pues empieza a ocupar lugar en el ámbito de la medicina ⁶⁴ -, la herencia predominante seguirá siendo la de la medicina somaticista hipocrática donde no hay un espacio definido para la escucha del mundo psíquico en sí mismo. Será a finales del siglo XVIII cuando empieza a fraguarse en el ámbito de la clínica médica, con la aparición del magnetismo animal, un modo nuevo de considerar la enfermedad, al paciente y al proceso de curación en la relación terapéutica entre médico y paciente, lo cual a su vez lleva implícito un

⁶⁴ LÓPEZ PIÑERO, J.M., *Del hipnotismo a Freud. Orígenes históricos de la psicoterapia*, Págs. 10-23.

posicionamiento y un modo distinto de considerarse por parte del médico, apareciendo un nuevo espacio de escucha del inconsciente, que se desarrollará en sus comienzos en Francia aunque su precursor, Mesmer, sea de origen alemán. A su vez el Romanticismo va a ser determinante en la eclosión de un nuevo modo de concebir el mundo psíquico tanto en la práctica médica como en el resto de las áreas del conocimiento y de la vida. Lo que el Romanticismo propone y redescubre está íntimamente ligado con los temas que aquí se investigan, que he ido exponiendo en las páginas precedentes y que a mi entender Béguin describe maravillosamente. Así pues el Romanticismo traerá consigo un redescubrimiento y renovación, nos dirá Béguin, de la idea, el mito del Alma como “esencia viva, ocupada en su destino eterno y no en su mecanismo”; el del Inconsciente, “el sitio de una comunicación con la realidad más vasta en que estamos sumergidos: realidad cósmica o divina, ambas infinitas y de naturaleza espiritual”; y el de la Poesía, allí donde “las palabras tienen otra virtud, propiamente mágica, gracias a la cual pueden captar esa realidad que escapa a la inteligencia. (...) Por medio de la metáfora y de acuerdo con las leyes informulables de la vida profunda, la obra relacionará los objetos más alejados en el tiempo y en el espacio.”⁶⁵

Es sobre todo en el territorio alemán donde las ideas y la manera de concebir el mundo del romanticismo se hermanará con la práctica del magnetismo animal. Muchos de los médicos alemanes que trabajaron el magnetismo no se constringieron a una relación meramente terapéutica sino que posibilitaron que su aprendizaje pudiera ser llevado hacia una relación más amplia “entre los seres humanos en general”⁶⁶, incluyéndolo a su vez en una

⁶⁵ BÉGUIN, A., *El alma romántica y el sueño*, Págs. 482-484.

⁶⁶ ENGELHARDT, D.V., *Mesmer en la ciencia natural y en la medicina del Romanticismo*, Pág. 82.

teoría filosófica de más alcance, “die Naturphilosophie”. Asimismo algunos médicos alemanes en la práctica del magnetismo ampliaron las fronteras hasta un punto que dio lugar a tres sucesos fundamentales. En primer lugar la visión, el discurso y el saber del paciente sobre su enfermedad cobra tal presencia en algunos casos en la relación terapéutica que la frontera entre el terapeuta y el paciente se diluirá, confundiéndose en algunos casos los roles e incluso invirtiéndose. En segundo lugar y en estrecha relación con lo anterior, este hecho tendrá lugar sobre todo en el caso de pacientes mujeres, lo cual como señala Montiel no parece nada fortuito ni casual sino más bien el síntoma de una época y concretamente como una consecuencia del confinamiento en el que estaba y había estado la mujer. De modo que el magnetismo fue una posibilidad “para que las mujeres comenzaran a salir, a través de la enfermedad, de la situación de minusvalía psicológica en que las mantenía una cultura patriarcal”⁶⁷. Y en tercer lugar, además de la ruptura de las formas también ocurrió en su contenido traspasando lo puramente médico para introducirse en lo espiritual, dando origen en algunos casos al espiritismo. De modo que el magnetismo, traspasa la frontera de la curación de la enfermedad psíquico-física para convertirse en un medio de curación del espíritu.

Entre los románticos voy a detenerme un poco más en uno de sus representantes, el médico y filósofo Carl Gustav Carus por considerarle uno de los antecedentes más claros en el estudio innovador del inconsciente y precursor de cómo se entenderá éste en el siglo XX dentro de la psicología profunda, y como Luis Montiel señala:

⁶⁷ MONTIEL, L., *Magnetizadores y sonámbulas en la Alemania Romántica*, Pág. 209.

“Reconquistando para el inconsciente una dignidad de la que, como objeto de estudio científico, carecía hasta entonces. Y, en este mismo movimiento, deja abierta la posibilidad de reinterpretar, desde una axiología diferente a la previa, los fenómenos relativos a la propia dinámica del inconsciente, a la salud y a la enfermedad.”⁶⁸

Asimismo a mediados del siglo XIX cuando el magnetismo parecía haber perdido su interés, resurgirá en Inglaterra bajo la denominación de *hipnotismo* de mano del médico James Braid y consolidándose en Francia de manera oficial hacia finales del siglo XIX dando lugar de nuevo a un espacio para la escucha del inconsciente.

Concluyo el segundo capítulo con Nietzsche (1844-1900), hijo también del siglo XIX, con el estudio de su pensamiento a partir del cual se instaura un nuevo modo de decir, consecuencia de una escucha abierta opuesta a toda fijación permitiendo al pensamiento un constante revitalizarse y al sujeto desprenderse de las cadenas de una razón esterilizante, posibilitando a los sujetos un nuevo camino de relación consigo mismos, con el mundo y por tanto con la vida. El proceso creativo en el pensamiento de Nietzsche toma el relevo a los sistemas de conocimiento y custodios de la verdad como trayecto final posibilitando una dialéctica nueva entre conocimiento y vida. Leyra lo describe del siguiente modo:

“Lo primero que debemos constatar es la necesidad de tomar conciencia del giro que imprime a la historia de la filosofía el pensamiento de Nietzsche. (...) Un giro, esta vez vinculado a lo artístico, que desplaza las líneas de fuerza

⁶⁸ MONTIEL, L., *Materia y espíritu: el inconsciente en la Psicología de Carl Gustav Carus*, Pág. 237.

de la reflexión occidental asentadas sobre la epistemología para dar paso a una reflexión que busca en la estética, entendida como reflexión sobre los estados y procesos creativos, la clave a partir de la cual llevar a cabo una comprensión de todos los ámbitos del pensar humano.”⁶⁹

Nietzsche posibilita un modo nuevo de mirar y escuchar que permitirá a los sujetos el cuestionamiento de la identificación con la moral posibilitando una nueva relación con respecto de la misma, antecedente de lo que supondrá más tarde la experiencia moral de los sujetos en la psicoterapia. Esta nueva vía de diálogo, donde el sujeto puede escucharse desde y más allá de toda moral (o condicionamiento) es asimismo un antecedente de la escucha del inconsciente tanto personal como colectivo. Nietzsche descubre un nuevo sentido en el transcurrir vital del hombre y la posibilidad del hombre psíquicamente libre. En palabras de Leyra:

“Con Nietzsche se inaugura un modo de interpretación del patrimonio cultural que requiere un talante específico, una mirada que no se fija en el pasado para llevar a cabo el inventario de los saberes ni exclusivamente en el futuro para convertirse en la búsqueda extraviada del visionario, sino que consiste en el ejercicio de ese juego de visión retrospectiva lanzada desde... hacia...; en este caso, desde las creaciones del pasado hacia las que en el instante están gestando el futuro, juego por el que una mirada creadora recupera en los antiguos saberes las posibilidades de su propio valor y de su propia eficacia.”⁷⁰

El capítulo tercero consiste en el estudio y reflexión a partir de la vida y obra de Sigmund Freud (1856-1939) y de Carl Gustav Jung (1875-1961) en un

⁶⁹ LEYRA, A.M., *Poética y Transfilosofía*, Pág. 154.

⁷⁰ *Ibíd.*, Pág. 155.

intento de averiguar de qué modo las personalidades y experiencias de estos autores influyen y dan perspectiva a sus obras y cuál ha sido su contribución a la actitud de escucha y el inconsciente. El hito que Freud marca en la historia de la medicina y más concretamente en el ámbito de la psiquiatría y de la psicología, en torno a la concepción de la mente humana en general, es el concebir la realidad psíquica, independientemente de su coherencia o falta de ella para el pensamiento racional, como una realidad en sí, que merecía ser escuchada y ser tomada en cuenta como una parte más en la totalidad del ser humano. Para Laín Entralgo en este hito Freud:

“... es un auscultador de diálogos. Cada palabra llega a sus oídos como molde delgadísimo que contornea un sentimiento. El habla del enfermo se convierte así en un ominoso surtidor de burbujas afectivas que estallan en el alma del médico y vierten en ella su contenido de íntimas intenciones. No importa que el enfermo disfrace u oculte sus sentires abismales porque la vida, aun la enferma tiene siempre en su seno un incoercible ímpetu de manifestación de abertura.”⁷¹

Este espacio de apertura en la escucha del discurso de los enfermos que surge a partir de Freud dio lugar a la creación del psicoanálisis y al nacimiento de la psicología profunda proporcionando a su vez un giro fundamental y decisivo a la práctica y espacio terapéutico hasta entonces existente. En mi opinión, y como parte de la tesis que proponemos, todo ello va gestándose y madurando a través de un camino progresivo íntimamente entrelazado a la propia vida de Freud. En cuanto a Jung, al igual que en Freud, su manera de concebir y de considerar la psique humana, su actitud de escucha es

⁷¹ LAÍN ENTRALGO, P., *Estudios de historia de la medicina y de la antropología médica*, Pág. 127.

inseparable de su recorrido en la vida. Jung recupera el pensamiento mítico que para él representa tanto los contenidos de un inconsciente personal como de un inconsciente colectivo; ampliará el significado de la concepción de ciencia y en concreto de la psique humana reintegrando una dimensión de la experiencia proveniente de un mundo interior, donde vive lo desconocido, abismal y espiritual que hay en la vida y en el hombre, que el lenguaje racional positivista no puede representar en su totalidad:

“Las ideas mitológicas con su simbolismo extraordinario evidentemente tienen un gran alcance en la psique humana y están en contacto con los fundamentos históricos donde la razón, la voluntad y las buenas intenciones no pueden penetrar; puesto que estas ideas han nacido de las mismas profundidades y hablan un lenguaje que descubre un coro de respuestas en el hombre interno, aunque nuestras razones no puedan entenderlo.”⁷²

Y como Montiel comenta, el mito en Jung no sólo adquiere un significado más amplio sino que recupera un lugar dentro de la vida: “El término «mito», que en la «psicología sin alma» tenía un valor descalificador, en el pensamiento de Jung es positivo en la más alta medida.”⁷³

Freud y Jung, se caracterizan por ser en extremo innovadores y creativos, compartiendo cada uno de ellos, una vivencia similar, durante un período concreto de sus vidas: la *enfermedad creadora (creative illness)*⁷⁴, como lo denomina Ellenberger, es decir, una alteración que va ligada a menudo con un trabajo creativo de gran envergadura y un proceso largo en el tiempo

⁷² JUNG, C.G., *The practice of Psychotherapy*, Pág. 15.

⁷³ MONTIEL, L., *Jung*, Pág. 44.

⁷⁴ ELLENBERGER, H., *The discovery of the unconscious*, Pág. 889.

compartiendo ambos durante dicha «enfermedad» el haber llevado a cabo un proceso de autoanálisis. Además tanto Freud como Jung crearon escuela y abrieron nuevos horizontes en el estudio de la psique y más concretamente en su manera de concebir y entrar en contacto con el inconsciente. Remitiéndome de nuevo a Ellenberger, el padecimiento de la enfermedad creadora en ambos es consecuencia sobre todo de su trabajo como *exploradores (pathfinder)*⁷⁵, lo cual puede considerarse unido a otra característica común que Assoun define como *librepensadores (selbstdenker)*. Assoun utiliza este término, en realidad, para describir las personalidades de Nietzsche y Freud. Assoun plantea que Nietzsche “es un filólogo, que se vale de su competencia para edificar algo nuevo y *original*, con la condición de abandonar el espacio instituido del saber. Existe la misma distancia en Freud entre su formación y el acontecimiento del descubrimiento de su «cosa»”⁷⁶. Entiendo entonces que Nietzsche y Freud traspasan las murallas de su disciplina inicial e instauran un modo nuevo de pensar en un mundo original y originario de nuevas fronteras. Y opino que podemos considerar igualmente que Jung, formado como médico psiquiatra, traspasa también los límites de su disciplina, la psiquiatría, humanizándola y espiritualizándola al recuperar para la psique a la madre largo tiempo abandonada: el pensar mítico. Todos ellos, Nietzsche, Freud y Jung son ejemplos que nos muestran que las distintas disciplinas no existen aisladas en tanto en cuanto el pensamiento no tiene fronteras; no está delimitado por ninguna categoría más allá de nuestra imaginación. En este sentido, el objeto de esta investigación es indagar cuál es la mirada que posibilita el proceso creativo, y de ahí el interés en estudiar la génesis de las obras de Freud y Jung –dos de los grandes pensadores del siglo XX y padres de la psicoterapia

⁷⁵ *Ibíd.*, Pág. 889.

⁷⁶ ASSOUN, P-J., *Freud y Nietzsche*, Pág. 250.

moderna- y de qué manera su actitud de escucha ha intervenido en dicho proceso creativo.

El cuarto capítulo consiste en el estudio del pensamiento de James Hillman (1926-2011). Este autor plantea de una manera explícita y constante en su obra la capacidad terapéutica natural e innata en todos los seres humanos.

“La terapia, o el análisis, no es sólo algo que los analistas hacen a los pacientes; es un proceso que se desarrolla de manera intermitente en nuestra búsqueda individual de alma en los intentos de comprender nuestras complejidades, en las críticas que nos hacemos y en los consejos y ánimos que nos damos. Estamos haciendo terapia todo el tiempo en la medida en que nos comprometemos a hacer alma. La idea aquí es que si todos y cada uno de nosotros somos pacientes psicológicos, todos y cada uno de nosotros somos también psicoterapeutas. El análisis continúa en la imaginación del alma y no sólo en la consulta del médico.”⁷⁷

Hillman es fundador de la escuela arquetipal una de las tres escuelas posjunguianas atendiendo a la clasificación propuesta por Samuels⁷⁸, según el cual tres serían las escuelas fundamentales que se crearon después de la muerte de Jung: la clásica, la evolutiva y la arquetipal. Hillman utiliza el término psicología arquetipal en 1970 en su obra *Why Archetypal Psychology?*⁷⁹, lo que creó controversia con los seguidores de otras escuelas posjunguianas puesto que el término arquetipo fue un término acuñado por Jung tempranamente en su obra y Hillman hace uso del mismo pero dotándole

⁷⁷ HILLMAN, J., *Re-imaginar la psicología*, Pág. 43.

⁷⁸ SAMUELS, A., *Introducción: Jung y los posjunguianos*, Págs. 39-54.

⁷⁹ GONZÁLEZ DE PABLO, A., *De la historia como sueño del alma: la historia de la psiquiatría y la psicología arquetípica*, Pág. 10.

de un significado y contenido distinto que analizaré en el capítulo que dedico a este autor. Por otro lado, en Hillman la enfermedad, lo patológico deja de ser un estigma y lo convierte en un punto generador de creatividad. En la psicología arquetipal de Hillman o psicología imaginal, como también es denominada, la curación “no radica en convertir lo inconsciente en consciente ni el ello en yo (como Freud), ni tampoco en tornar el yo en sí-mismo mediante el proceso de individuación (como Jung), sino en hacer lo literal metafórico y lo real imaginal”⁸⁰. En el desarrollo de su pensamiento Hillman ofrece un marco teórico y práctico de un inconsciente que permite una mayor amplitud y alcance en la escucha terapéutica. Y además propone una psicología cuya aportación original, a mi entender, consiste en que traspasa los límites prácticos del espacio y tiempo terapéuticos y las barreras construidas por una nosología.

⁸⁰ *Ibíd.*, Pág. 16.

CAPÍTULO II: ANTECEDENTES HISTÓRICOS

1. LA CURACIÓN EN LAS SOCIEDADES PRIMITIVAS

“Así se puede decir que el sentido de este mundo como un continuum indiferenciado de experiencia simultáneamente subjetiva y objetiva (participación), que está totalmente vivo (animismo) y que fue hecho por algún ser superior (artificialismo) constituye el marco de referencia axiomático y espontáneamente supuesto de toda experiencia infantil, indiferentemente de cuales sean los detalles locales de esta experiencia. Y también es evidente que estos tres principios son precisamente aquellos más generalmente representados en los sistemas mitológicos y religiosos de todo el mundo.”⁸¹

En las sociedades primitivas la realidad, los sueños, la naturaleza y lo espiritual se mezclan y conjugan en un todo armonioso, donde la relación entre las creencias y los hechos es interpretada e intervenida como un orden natural siempre susceptible al devenir mágico de la vida. Las fronteras entre lo individual y lo social, entre lo humano y lo sobrenatural, entre el pensamiento mítico y el pensamiento racional se diluyen en un todo integrado que se manifiesta, utilizando la expresión de Mircea Eliade, como un *cosmos sacralizado* ⁸². En las sociedades primitivas no existe una división de lo sagrado y lo profano como ocurrirá posteriormente en la historia de la humanidad. En todas las sociedades primitivas hay una participación de lo divino aunque el acento puesto en sus diferentes manifestaciones variará según las diferentes tribus y lugares.

⁸¹ CAMPBELL. J., *Las máscaras de dios: Mitología Primitiva*, Pág. 112.

⁸² ELIADE. M., *Lo sagrado y lo profano*, Pág. 19.

Asimismo, en relación a la enfermedad no hay una diferenciación y clasificación como se entiende hoy en día. Lo físico, lo psicológico y lo espiritual en la enfermedad son concebidos a menudo en un conjunto indiferenciado y por tanto el criterio seguido en la diagnosis y tratamiento de la enfermedad no se basa en si su manifestación es física, psíquica o espiritual. Igualmente, en numerosas ocasiones es el mismo curandero el que interviene tanto en la administración de pócimas para el restablecimiento físico como en la mediación entre el mundo de los vivos y el mundo de los espíritus.

Siguiendo la clasificación que hace F. E. Clements en relación a las enfermedades entre los pueblos primitivos, se distinguen cinco causas de enfermedad: la penetración de un objeto-enfermedad en el cuerpo del enfermo, la pérdida del alma, el ser poseído por espíritus malignos, la violación de un tabú y por último el ser objeto de un hechizo.⁸³

Cada una de estas enfermedades tendrá el tratamiento correspondiente en relación a la causa de su mal, y muchas veces independientemente de que las manifestaciones de la enfermedad sean psíquicas o físicas. Así, por ejemplo, en el estudio realizado por Sal y Rosas entre los indios quechuas del Perú sobre la enfermedad producida por *la pérdida del alma*, ésta podía manifestarse de igual manera con síntomas psíquicos como ansiedad, depresión, etc., como físicos con enfermedades como malaria, tuberculosis, colitis, etc. La curación tanto en un caso como en otro iba dirigida al restablecimiento del alma perdida.⁸⁴

⁸³ CLEMENTS, F.E., *Primitive concepts of Disease*, University of California Publications in American Archeology and Ethnology, XXXII, N° 2 (1932), Págs. 185-252. Tomado de ELLENBERGER, H., *The discovery of the unconscious*, Pág. 5.

⁸⁴ ELLENBERGER, H., *The discovery of the unconscious*, Págs. 6-9.

Igualmente, en *el incumplimiento o violación de un tabú* –que en muchos de los pueblos más primitivos era equivalente al concepto de pecado– la consecuencia era la enfermedad cuyos síntomas podían ser indistintamente físicos o psíquicos. La violación de un tabú podía ser tanto voluntaria como involuntaria, es decir, accidental. En muchos de los casos de tribus de distintas partes de la geografía la *confesión*, mayoritariamente pública, era el camino hacia la curación. El ser escuchado, el compartir la falta y la carga de esta falta era un medio de alivio y uno de los componentes de la curación, a veces el principal. Factor éste en común con la psicoterapia moderna.

Con respecto a la curación y el restablecimiento de la salud psíquica, la enfermedad y método de curación que más se asemeja a la concepción moderna de psicoterapia, entre las sociedades primitivas, es la enfermedad causada por *la posesión de un espíritu* y su método de curación, el *exorcismo*. Aunque también en los ambientes rurales de Europa, hasta bien entrado el siglo XIX, se encuentran casos de posesión con su consecuente exorcismo. Así la enfermedad mental o la locura, esto es los síntomas que actualmente son designados como histeria, epilepsia, esquizofrenia, en las sociedades primitivas eran tenidos en cuenta como manifestaciones de que la persona estaba poseída por un espíritu. En la curación o exorcismo se llevan a cabo, rituales y ceremoniales diversos donde la palabra es utilizada en forma de ensalmos y conjuros pero también es utilizada en su vertiente sugestiva. Es con el método de la sugestión que nos acercamos a la psicoterapia dinámica. La curación mediante la sugestión es un procedimiento donde la participación tanto del enfermo como del curandero es activa. Ellenberger lo resume de la siguiente manera:

“...el paciente primero pide ayuda (este ese el «proceso de súplica»); el terapeuta responde con su voluntad y disposición para ayudarlo y estimula las tendencias autocurativas del interior del paciente. Éste responde proyectando sobre el terapeuta el «arquetipo de Salvador», con una activación gradual de sus tendencias autocurativas.”⁸⁵

Hay que añadir que esta fe implícita y confianza tanto por parte del enfermo como del curandero en dichos métodos curativos es compartida no solo a nivel credencial sino también con la participación activa de la comunidad a la que pertenecen, pues generalmente en los distintos procesos de curación siempre había una participación e implicación de la comunidad en donde tenía lugar dicho proceso. Quizá ésta es una de las diferencias más significativas con la psicoterapia actual donde no necesariamente hay una implicación del grupo al que se pertenece o incluso la curación se aborda desde una perspectiva estrictamente individual en gran parte de los casos.

⁸⁵ *Ibíd.*, Pág. 22.

2. LA CURACIÓN EN LA ANTIGÜEDAD

2.1. MYTHOS Y LOGOS

“Ningún hombre, dice [Jenófanes], ha tenido nunca, ni tendrá jamás, un conocimiento seguro sobre los dioses; aun cuando por casualidad atinara con la verdad exacta no podría *saber* que había atinado, si bien todos podemos tener nuestras opiniones.”⁸⁶

En la Antigüedad, hasta el siglo VI a.C. no hubo una separación o diferenciación propiamente dicha entre pensamiento mítico y pensamiento racional. Ya en el siglo VI a.C., se encuentran las raíces de la Ilustración con Heráclito y con Jenófanes, por ejemplo. Y en Píndaro (ss. VI-V a.C.), en su *Olímpica*, según refiere Gual, “en oposición a *logos*, la palabra *mythos* pasa a designar el «relato tradicional, fabuloso y acaso engañoso»”⁸⁷. Vernant resume este tránsito del pensamiento mítico al pensamiento racional:

“No hay una inmaculada concepción de la razón. El advenimiento de la filosofía, como Cornford lo ha explicado, es un hecho de historia, enraizado en el pasado, formándose a partir de él al mismo tiempo que contra él. Esta mutación mental aparece dependiente de las transformaciones que se producen, entre los siglos VII y VI, en todos los niveles de las sociedades griegas: en las instituciones políticas de la ciudad, en el derecho, en la vida económica, en la moneda.”⁸⁸

⁸⁶ DODDS, E.R., *Los griegos y lo irracional*, Pág. 173.

⁸⁷ GARCÍA GUAL, C., *Introducción a la mitología griega*, Pág. 16.

⁸⁸ VERNANT, J-P., *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Pág. 363.

Y asimismo me parece importante señalar, aunque brevemente pues nos saldríamos del objetivo de este estudio, Kirk sostiene que el pensamiento racional no fue “un fenómeno completamente nuevo”⁸⁹ sino que convivió entre los griegos desde un tiempo muy anterior a Hesíodo, aunque también reconoce ese momento histórico en Grecia donde el *logos* asume un nuevo poder frente al *mythos*, fecha que Kirk establece entre los siglos V y IV.

Este cambio o *mutación mental*, como lo designa Vernant, implicó otro modo de mirar el mundo que a su vez cimentó un orden nuevo dentro del mismo. Esta mirada que se estableció desde la razón se caracteriza a grandes rasgos, resumiendo mucho, en que la ambigüedad y complejidad del mundo se diluye en una creciente fragmentación y oposición de contrarios: naturaleza y divinidad, filosofía y religión, orden político y orden cósmico, el origen del mundo y su mecanismo, ambivalencia y definición, y por supuesto, mito y razón.⁹⁰

De este modo, entre los siglos VI y IV a.C. tendrá lugar una creciente diferenciación y debate entre ambos pensamientos. En un intento de síntesis, se puede afirmar que el pensamiento mítico se mantendrá sostenido fundamentalmente por las creencias populares, mientras que el pensamiento racional, encarnado por una minoría, la intelectualidad de la época, irá adquiriendo una predominancia progresiva en la vida política, social y cultural griega culminando en el siglo V a.C. Siglo éste en que la Ilustración griega se muestra en su máximo esplendor, aunque simultáneamente tiene lugar uno de los resurgimientos más feroces de la religión popular, las supersticiones y la

⁸⁹ KIRK, G.S., *El mito, su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas*, Pág. 256.

⁹⁰ VERNANT, J-P., *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Págs. 334-364.

magia, aprovechado y manipulado en muchas ocasiones por adivinos profesionales e incluso políticos⁹¹ a favor de sus intereses; es una época de persecuciones y condenas por herejía, como ocurrió en los casos de Anaxágoras, Protágoras o Sócrates entre otros.

Las creencias, transmitidas fundamentalmente a través de los mitos, que parecían comprendidas y dominadas por un discurso cada vez más elaborado por la razón, en verdad sufrieron un distanciamiento de ésta hasta escindirse en la consciencia de una gran parte de los individuos provocando así un enfrentamiento muy a menudo irreconciliable entre *mythos* y *logos* que todavía se mantiene hasta nuestros días. Dodds advierte que:

“Un nuevo esquema de creencias rara vez borra por completo el esquema anterior: o el antiguo sigue viviendo como un elemento del nuevo –a veces como un elemento inconfesado y semi-inconsciente– o bien los dos persisten yuxtapuestos, lógicamente incompatibles pero aceptados contemporáneamente por diferentes individuos o incluso por el mismo individuo”.⁹²

A esta ruptura entre *mythos* y *logos* contribuyó en gran parte el hecho de que el saber filosófico en la Grecia antigua se gestó en el seno de escuelas que eran independientes del estado o de la religión. En Grecia no hubo un sacerdocio que aglomerara religión y filosofía como ocurrió en otras culturas ni tampoco una casta religiosa “que hubiera podido ser como la guardiana admitida de la ciencia y de la creencia, y a la vez también la propietaria del pensar. Tampoco había ninguna «sociedad» a la que el filósofo estuviera unido

⁹¹ BURCKHARDT, J., *Historia de la cultura griega*, Tomo II, Pág. 289. Y en DODDS, E. R., *Los griegos y lo irracional*, Pág. 181.

⁹² DODDS, E.R., *Los griegos y lo irracional*, Pág. 171.

al parecer, ni ninguna categoría determinada de familias de funcionarios, etcétera, ni ninguna «ilustración» que hubiera formado una distinción”⁹³. Y además de esta circunstancia añadir que el filósofo “manifiesta sus revelaciones a una publicidad completa y total. Trasladando el «misterio» a la plaza, en plena ágora, la erige en objeto de un debate público y contradictorio, donde la argumentación dialéctica acabará por tomar la iniciativa sobre la iluminación sobrenatural.”⁹⁴

Esta escisión estuvo representada por dos mundos paralelos que convivían en una misma época y lugar pero que a grandes rasgos tenían poca o ninguna relación entre sí. Así por ejemplo, en lo referente a la educación, los filósofos empezaron a cuestionar el papel de los poetas en la educación del pueblo por considerar que la palabra, en su dimensión poética, carecía de rigor científico; consideraban que el mito, la palabra transmitida en el pensamiento mítico, era confusa y no poseía la claridad del discurso estrictamente racional. Pero el pueblo no teniendo acceso al discurso de los filósofos continuó formándose mayoritariamente bajo las voces de los poetas.

Igualmente, en el ámbito de la medicina, estas dos tendencias convivieron en mundos aparte. Por un lado, dio comienzo una suspicacia en relación a la utilización de la palabra en el proceso de curación en su vertiente mágica y sugestiva, al desarrollarse una medicina científica y/o técnica como sucedió con el desarrollo de la medicina hipocrática. Por otro lado, hubo un resurgimiento en la búsqueda de métodos de curación a través de la magia. Siguiendo a Dodds, de esta época data “la creciente demanda de la curación mágica que, en el espacio de una o dos generaciones, transformó a Esculapio

⁹³ BURCKHARDT, J., *Historia de la cultura griega*, Tomo II, Pág. 274.

⁹⁴ VERNANT, J-P., *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Pág. 352.

de un héroe menor en uno de los grandes dioses, e hizo de su templo del Epidauro un centro de peregrinación tan famoso como lo es Lourdes hoy día.”⁹⁵

En esta incipiente división y muchas veces confusión de creencias y hermenéuticas en cuanto al saber y a la cultura en general, y más concretamente a la enfermedad, voy a intentar exponer lo más brevemente posible la utilización de la palabra en sus diferentes manifestaciones en relación a la curación de la enfermedad psicológica, es decir, en su componente terapéutico.

2.2. EL *EPOS* EN LA CURACIÓN

“Desde su origen mismo la cultura griega, mágicamente unas veces, racionalmente otras, es una cultura del *logos*, del habla. Y, sin embargo, la medicina griega no fue capaz de elaborar una psicoterapia verbal del carácter «técnico».”⁹⁶

Este párrafo resume la tesis que Pedro Laín Entralgo elabora a lo largo de su obra *La curación por la palabra en la Antigüedad Clásica*. Es un estudio de los cambios y evolución que sufrió la palabra durante estos siglos, tanto en su forma como en su contenido y más específicamente en sus posibilidades terapéuticas psíquicas. Ya que el desarrollo que realiza Laín Entralgo se circunscribe perfectamente al tema de nuestro interés, en este pequeño apartado me remitiré básicamente a dicha obra, teniendo en cuenta que la

⁹⁵ DODDS, E.R., *Los griegos y lo irracional*, Pág. 184.

⁹⁶ LAÍN ENTRALGO, P., *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*, nota 46, Pág. 44.

Antigüedad Clásica supuso un punto de inflexión en lo relativo a la enfermedad y a su curación determinando todo su desarrollo posterior en la historia de Occidente.

Los escritos a los que tenemos acceso desde el siglo VIII hasta el siglo V ponen de manifiesto que la palabra, durante estos siglos, era utilizada en su componente mágico en la curación de las enfermedades, de igual modo que en las sociedades primitivas; es decir mediante conjuros o ensalmos, en griego denominado *epodé*: “fórmulas verbales de carácter mágico, recitadas o cantadas ante el enfermo para conseguir su curación”⁹⁷. Valga como ejemplo un pasaje de la *Odisea* de Homero, donde Odiseo es herido por un jabalí:

“Enseguida le rodearon los hijos de Autólico, vendaron sabiamente la herida del irreprochable Odiseo semejante a un dios y con un **conjuro** retuvieron la sangre negra.”⁹⁸

Ya desde Homero, la palabra, además de ser utilizada en conjuros y en plegarias también es utilizada con intención psicológica, ya sea en su vertiente sugestiva o en la vertiente del decir placentero⁹⁹. Y además comienzan a confundirse y a mezclarse los significados de ensalmo o conjuro y hechizo con el decir sugestivo, es decir los términos *epodé* (ensalmo o conjuro) y *thelkterion* (hechizo mágico), empiezan a ser sustituidos de su significado original por la significación metafórica del “decir sugestivo”, desligado de su componente mágico. Así, por ejemplo en el canto XVIII, versos 282-283, de la *Odisea* de

⁹⁷ *Ibíd.*, Pág. 29.

⁹⁸ HOMERO, *Odisea*, Canto XIX, versos 455-457, Pág. 330.

⁹⁹ LAÍN ENTRALGO, P., *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*, Pág. 32.

Homero el verbo *thelgo*, hechizar, aparece desprovisto de su significación mágica adoptando una significación metafórica:

“Así habló [Penélope], y se llenó de alegría el sufridor, el divino Odiseo porque trataba de arrancar regalos y **hechizar** sus corazones con blandas palabras, mientras su mente revolvía otras intenciones.”¹⁰⁰

A partir del siglo V empieza a generalizarse en los escritos esta confusión y sustitución de significados que, como apuntamos en la introducción, coincide con la aparición de la ilustración en la cultura griega y su consiguiente desacralización. La palabra es susceptible de ser utilizada para afectar e intervenir en el ánimo por cualquiera sin necesidad de ser un hechicero o sacerdote produciéndose un traspaso de los poderes del hechicero, a través de su conexión con los dioses, a los poderes de la palabra en sí. Esta ruptura tiene otra consecuencia a su vez, pues al desligarse la palabra del ritual establecido por los sacerdotes la intención que quedaba unida entre la palabra y la acción queda rota. Consecuencia ésta que se manifiesta con los sofistas de cómo la palabra puede ser sujeto de manipulación y de creación de nuevas convenciones de la realidad, muy criticado y comentado por Platón a lo largo de toda su obra.

Siguiendo a Laín Entralgo es con Gorgias y con Antiforte que la palabra se convierte en técnica, en cuanto que para ambos, la palabra tiene el poder de curar la enfermedad y cambiar el ánimo de los pacientes e incluso la *physis* de los mismos. Pero será Platón “*el inventor de una psicoterapia verbal*

¹⁰⁰ HOMERO, *Odisea*, Canto XVIII, versos 282-283, Pág. 313.

rigurosamente técnica”¹⁰¹. Para Platón la palabra terapéuticamente eficaz es aquella que “alcance la condición de *logos Kalós*, «bello discurso»”¹⁰² que es la palabra justa y verdadera y como tal tiene la cualidad de purificar el alma, *Kátharsis tes psychés*, que significa “la adecuada reordenación verbal de las creencias, los saberes, los sentimientos y los apetitos que dan contenido al «alma» del hombre”¹⁰³. Además de que la palabra sea la idónea, para producir *sophrosyne* –la templanza que produce una modificación real del alma–, en el enfermo, tiene que haber una predisposición por parte de éste, es decir “previamente tiene que haber *ofrecido, entregado, o presentado* su alma”¹⁰⁴, estableciéndose así una relación estrictamente terapéutica entre el enfermo y el médico, filósofo o “psicagogo: el que conduce y educa el alma”¹⁰⁵. Para Laín Entralgo, Platón establece un “victorioso combate intelectual contra la magia de la *epodé* y la *Kátharsis*”¹⁰⁶, adjudicando al hombre capacidades que antes sólo pertenecían a los dioses.

En Aristóteles hay una continuación en cuanto a la concepción platónica de una psicoterapia verbal. Según Laín, aunque la respuesta en relación a cuándo un discurso es realmente idóneo es coincidente en Platón y Aristóteles, los modos son distintos en ambos: la catarsis en Platón es más natural que en Aristóteles, que es más violenta. En Aristóteles la palabra provocaría primeramente un “estado de confusión y tensión emocional” para después resolverlo con “expresiones verbales adecuadas y oportunas”¹⁰⁷, de modo que para que haya catarsis exige una mayor participación del cuerpo. Tanto Platón

¹⁰¹ LAÍN ENTRALGO, P., *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*, Pág. 144.

¹⁰² *Ibíd.*, Pág. 142.

¹⁰³ *Ibíd.*, Pág. 153.

¹⁰⁴ *Ibíd.*, Pág. 142.

¹⁰⁵ *Ibíd.*, Pág. 147.

¹⁰⁶ *Ibíd.*, Pág. 156.

¹⁰⁷ *Ibíd.*, Pág. 275.

como Aristóteles, nos hablan de una terapéutica verbal y de la importancia de la psyché de los enfermos. Aunque la palabra se tecnifica y se racionaliza, para ambos sigue teniendo una fuerte implicación en el proceso de curación de las enfermedades. Sin embargo, la medicina de la época fundamentada sobre todo en el *Corpus Hippocraticum*, aunque conocía la utilidad de la palabra en la enfermedad como por ejemplo su capacidad de mantener un buen estado de ánimo del enfermo, no hay ni una atención ni un desarrollo específico de la psicoterapia verbal. Es más hay un rechazo en considerar siquiera la capacidad terapéutica de la palabra en la enfermedad, en gran parte según señala Piñero, consecuencia de “la necesidad social de distanciarse de las prácticas creenciales”¹⁰⁸; es decir, la necesidad de afianzarse y afirmarse como una medicina objetiva y racional. Podemos afirmar que de esta época data la herencia de la escisión de las disciplinas que se ocupan del cuerpo y mente, que a grandes rasgos y salvo excepciones durará hasta el siglo XIX.

¹⁰⁸ LÓPEZ PIÑERO, J.M., *Del hipnotismo a Freud. Orígenes históricos de la psicoterapia*, Pág. 12.

3. EL DESCUBRIMIENTO DEL INCONSCIENTE EN EL SIGLO XIX

3.1. FUNDAMENTOS DEL MAGNETISMO

3.1.1. El inicio del magnetismo animal

Los cimientos de una nueva tradición en el proceso curativo de la enfermedad, dentro de la ciencia médica y de los principios de la Ilustración, se deben al médico alemán Franz Antón Mesmer (1734-1815) con la inauguración de su método: el magnetismo animal.

Contemporáneo de Mesmer, ya el sacerdote austriaco Johann Joseph Gassner (1727-1779) realizaba exorcismos dentro de la tradición eclesiástica. Aunque inmerso en un marco teórico muy distinto al de Mesmer, pues Gassner invocaba a la fe en Jesús, el método de éste no distaba de ser muy diferente al de aquél, pues el proceso curativo de la enfermedad se mediaba a través de fuerzas ocultas. Siguiendo a Ellenberger exponemos a continuación los principios del método curativo de Gassner:

“Distinguía dos tipos de enfermedades: las naturales, que pertenecían al dominio del médico, y las preternaturales, que clasificó en tres categorías: *circumsessio* (imitación de una enfermedad natural, causada por el demonio); *obsessio* (efecto de la brujería); y *possessio* (posesión diabólica manifiesta); la menos frecuente de todas. En todos estos casos, lo primero que Gassner le decía al paciente era que la fe en el nombre de Jesús era un requisito esencial para la curación y pedía su consentimiento para utilizar el *exorcismos probativus* (exorcismo de prueba). Después conjuraba solemnemente al demonio a que hiciera

manifiestos los síntomas de la enfermedad; si éstos se producían, Gassner consideraba probado que la enfermedad estaba causada por el demonio y procedía a realizar el exorcismo. Pero si no aparecían los síntomas, enviaba al enfermo a un médico.”¹⁰⁹

Gassner distinguía claramente entre la enfermedad física y la enfermedad del alma, frontera que se diluirá con Mesmer como veremos a continuación.

Lo que Mesmer llamaría “el magnetismo animal” comienza en 1774, ya establecido en Viena, con el tratamiento que le administró a una paciente de veintisiete años, Fraülein Österlin, que “sufría diversos síntomas histéricos, que incluían convulsiones, vómitos, dolores, desmayos, alucinaciones, parálisis y catalepsia”¹¹⁰. Mesmer estaba consiguiendo pocos resultados en la curación de la enfermedad de Österlin cuando obtuvo la información de que el astrónomo y jesuita, Maximilian Hell había conseguido la curación de una paciente extranjera que padecía calambres en el estómago por medio de la utilización de un imán. Inmediatamente después Mesmer aplica la terapia de los imanes a Fraülein Österlin poniéndole tres imanes, uno en el estómago y uno en cada pierna obteniendo la paciente una mejoría que duraría varias horas. Ya a partir de esta primera experiencia Mesmer tuvo la certeza de haber descubierto una fuerza fundamental y el modo de manejarla para conseguir una mejoría de la enfermedad¹¹¹. A partir de esta experiencia, muy pronto

¹⁰⁹ GASSNER, J.J., *Weise, fromm und gesund zu leben, auch gottselig zu sterben, oder nützlicher Unterricht wieder den Teufel zu streiten*, (Stift Kempten, in der Hochfürstlichen Bychdruckerei, 1774). Cit. en ELLENBERGER, H., *The discovery of the unconscious*, Pág. 55.

¹¹⁰ CRABTREE, A., *From Mesmer to Freud*, Pág. 5.

¹¹¹ Ellenberger pone el acento en que es la paciente la que experimenta corrientes extrañas que le recorren el cuerpo y Crabtree destaca que es el propio Mesmer el que percibe las corrientes que se producen en el cuerpo de Österlin cuando tiene los imanes sobre su cuerpo. Aunque ninguno de los dos autores niega lo que el otro afirma. MESMER, F.A., *Schreiben über die Mafnetkur an einen auswärtigen Artz*, Viena, 1775: “The patient soon began to feel extraordinary streams of a mysterious fluid

establecerá que la fuerza o corriente magnética no procede del imán sino del magnetizador, de él mismo. En febrero de 1778 Mesmer se establece en París y ya aquí no utiliza los imanes y en 1779 elabora su nueva concepción de la enfermedad y el consiguiente tratamiento que expone en 27 puntos en su obra *Mémoire sur la découverte du magnétisme animal* que Ellenberger resume en cuatro principios básicos:

- 1) “Existe un fluido sutil que llena el universo y forma un medio de unión entre el hombre, la tierra y los cuerpos celestiales, y también entre hombre y hombre.
- 2) La enfermedad se origina por la desigual distribución de este fluido en el cuerpo humano; la recuperación se logra cuando se restaura el equilibrio.
- 3) Con la ayuda de ciertas técnicas, este fluido puede ser canalizado, almacenado y transmitido a otras personas.
- 4) De esta manera, se pueden provocar «crisis» en los pacientes y curar enfermedades.”¹¹²

Su método consiste básicamente en el contacto ocular y en el pase de manos del magnetizador sobre el cuerpo de sus pacientes, unas veces en contacto directo y otras a distancia con el fin de restablecer el fluido en los enfermos. Zweig lo describe del modo siguiente:

“Se detiene ante uno, le pregunta en voz baja ante su dolencia, luego pasa la varita magnética en una determinada dirección por un lado del cuerpo, de arriba abajo y de abajo arriba, mientras retiene tenaz e insistente

running downward through her body, and all her evils were swept away for several hours”, cit. en ELLENGERGER, H., *The discovery of the unconscious*, Pág. 59; CRABTREE, A., *From Mesmer to Freud*, Pág. 6: “Mesmer continued his experimentation and believed he noted currents of force that moved through Franzl’s body when the magnets were in place”.

¹¹² MESMER, F.A., *Mémoire sur la découverte du magnétisme animal*, (París: Didot, 1779). Págs. 74-83. Cit. en ELLENBERGER, H., *The discovery of the unconscious*, Pág. 62.

la mirada esperanzada del enfermo. En algunos casos prescinde por completo del contacto con la varita y, dibujando un aura invisible en el aire, se limita a trazar círculos significativamente alrededor de la frente o del centro del dolor, pero siempre concentrando la atención con la pupila fija en el paciente y captando así la suya.”¹¹³

Una vez finalizados los pases del magnetizador, a los pacientes les sobrevenían crisis que podían presentarse bajo muy diversos síntomas como escalofríos, sudoración, sensaciones de calor, corrientes que circulaban por el interior del cuerpo, aparatosos cuadros convulsivos o de desmayo¹¹⁴. La aparición de estas crisis era la manifestación de que el fluido magnético estaba siendo restablecido y que por tanto la curación estaba teniendo lugar.

Todos los autores que han estudiado el magnetismo animal de Mesmer coinciden en que la relación establecida entre el magnetizador y el paciente es fundamental para el tratamiento y la curación del enfermo. Y más recientemente Rousillon ha señalado como otro posible elemento terapéutico de índole relacional y también afectiva, la convivencia entre clases sociales muy diferentes que acaecía durante las curas magnéticas, algo impensable para la época¹¹⁵. Pero al parecer, según Chertok y de Saussure, Mesmer solo hace alusión una vez al papel que juegan las emociones, concretamente en la obra *Précis historique des Faits relatifs au Magnétisme Animal, jusques en avril 1781*, donde describe que el magnetismo animal “en un principio es transmitido a través de las emociones. Éstas hacen su teoría inteligible. Por ejemplo [dice Mesmer], uno de mis pacientes, acostumbrado a experimentar los efectos que

¹¹³ ZWEIG, S., *La curación por el espíritu (Mesmer, Mary Baker-Eddy, Freud)*, Pág. 92.

¹¹⁴ MONTIEL, L., *Magnetizadores y sonámbulas en la Alemania Romántica*, Pág. 39.

¹¹⁵ ROUSILLON, R., *Du baquet de Mesmer au “baquet” de S. Freud. Une archéologie du cadre et de la pratique psychanalytiques*, 1992, Paris, P.U.F. Págs. 35-45. Tomado de MONTIEL, L., *Magnetizadores y sonámbulas en la Alemania Romántica*, Pág. 40.

ejerzo sobre su mente, puede entenderme mejor que otras personas”¹¹⁶. De aquí se infiere que Mesmer reconoce el componente afectivo como un agente facilitador en el proceso de curación del magnetismo*, pero no como un elemento terapéutico en sí, pues el agente fundamental en la relación terapéutica para él en todo momento va a consistir en el fluido magnético, y según Chertok y de Saussure, para Mesmer el término *rapport* se refiere exclusivamente al contacto físico y efectivo entre las personas.¹¹⁷

Contemporáneo de Mesmer, en 1770, hubo un movimiento paralelo a la medicina oficial establecida, compuesto por médicos que reivindicaban una relación más personal entre médico y paciente y una participación más activa del paciente en el proceso de curación además de postular la importancia de los poderes curativos de la naturaleza¹¹⁸. Todo ello muy cercano al trabajo de Mesmer, pero como éste estaba obcecado con la idea de que el magnetismo animal fuera admitido en los círculos médicos oficiales y científicos, no dio mayor importancia a la relación que se establecía entre el terapeuta magnetizador y el paciente. Así, en 1784 ante la popularidad que el magnetismo animal estaba adquiriendo en Francia y la insistencia de Mesmer en ser reconocido en los círculos médicos oficiales, por orden del rey de Francia Luis XVI, se abrieron dos investigaciones en torno al magnetismo animal. La primera estaba compuesta por miembros de La Academia de las Ciencias y la segunda por miembros de La Sociedad Real de Medicina. Una de las conclusiones a las que llegaron es la siguiente:

¹¹⁶ MESMER, F.A., *Précis historique des Faits relatifs au Magnétisme Animal, jusques en avril 1781*, 1781, Pág. 25. Cit. en CHERTOK, L., DE SAUSSURE, R., *The therapeutic revolution*, Pág. 5.

* Esto mismo ya lo reconocía el Corpus Hipocrático, es decir que no es nada original.

¹¹⁷ CHERTOK, L., DE SAUSSURE, R., *The therapeutique revolution*, Pág. 5.

¹¹⁸ RAUSKY, F., *Mesmer ou la révolution thérapeutique*, 1977, Paris: Payot, Pág. 65. Cit. en CRABTREE, A., *From Mesmer to Freud*, Pág. 15.

“Después de ver estos resultados continuos, no se puede negar una cierta fuerza que actúa sobre las personas y las domina y cuyo vehículo es el magnetizador.”¹¹⁹

Las investigaciones al estar dirigidas e influenciadas por la propia idea de Mesmer hacia el fluido magnético como un fluido físico responsable de la curación y al no poder comprobar su existencia, todos los logros de Mesmer fueron tajantemente refutados tanto por La Academia de las Ciencias francesa y como por La Sociedad Real de Medicina considerando que la influencia ejercida en los pacientes era consecuencia básicamente de la *imaginación*. Uno de los miembros de la comisión de La Sociedad Real de Medicina, el botánico Jussieu, no firma el veredicto final pues manifiesta que la incapacidad para verificar la existencia del fluido no niega la realidad de los fenómenos que estaban teniendo lugar y afirma que:

“El deber de expertos sin prejuicios hubiera sido investigar esta fuerza y sus efectos, en lugar de negar de antemano un fenómeno que aparece por primera vez con una palabra tan vaga e imprecisa como imaginación.”¹²⁰

¹¹⁹ ZWEIG, S., *La curación por el espíritu (Mesmer, Mary Baker-Eddy, Freud)*, Pág. 100.

¹²⁰ *Ibíd.*, Pág. 108. Y en CRABTREE, A., *From Mesmer to Freud*, Págs. 28-29: “Jussieu redactó un informe disidente, en el cual distingue cuatro tipos de efectos observados por los miembros de la comisión. 1. Aquellos efectos generales positivos ante los cuales no se puede establecer ninguna conclusión sobre sus causas; 2. Aquellos efectos que eran negativos que solo mostraban la no acción del fluido magnético; 3. Efectos, tanto positivos como negativos, que podrían ser atribuidos a la acción de la imaginación, y 4. aquellos efectos positivos, independientes de la imaginación, que podrían ser explicados solamente por la acción de un agente desconocido.”

Asimismo el médico y también magnetizador, discípulo de Mesmer, Nicolas D´Eslon ¹²¹ (1750-1786), en un sentido similar sugiere la posibilidad de investigar en otra dirección:

“Si el Sr. Mesmer no poseyera más secreto que el de ser capaz de provocar que la imaginación actúe de un modo eficaz en el restablecimiento de la salud, ¿no poseería algo maravilloso? ¿Y si la medicina de la imaginación es la mejor, por qué no estamos utilizando la medicina de la imaginación?”¹²²

Como se ha señalado en párrafos anteriores, contemporáneos e incluso discípulos de Mesmer estaban abiertos a investigar otros posibles elementos que intervenían en la terapia magnética, sin embargo Mesmer no pudo reconocer la sugestión y/o el componente afectivo, el *rapport*, como uno de los componentes de su terapia. Zweig sugiere que Mesmer estaba condicionado por una idea preconcebida tiempo atrás, es decir, su experiencia con el magnetismo animal vino a confirmar su idea de la *gravitas Universalis*: “...un fluido primigenio, misterioso... [que] penetra el cosmos entero y con él también al hombre”¹²³, idea arraigada en su pensamiento muchos años antes, que ya en 1766 plasmó en su tesis doctoral, *Dissertatio physico-medica de planetarium influxu*. Por un lado, la confirmación de su idea de la existencia de un fluido universal parece ser una de las causas que no le permitieron plantearse otras cuestiones y/o aceptar otros caminos de investigación en relación al magnetismo animal. Por otro, Mesmer obstaculizó la enseñanza y la

¹²¹ Es importante señalar que D´Eslon fue quien colaboró con las investigaciones llevadas a cabo por la academia de las ciencias y la sociedad real de medicina ya que Mesmer se negó a participar en dichas investigaciones.

¹²² D´ESLON, C., *Observations sur les deux rapports de MM le commissaires nommés par sa majesté pour l’examen du magnétisme animal*, 1784, Philadelphia and Paris: Clousier, Págs. 46-47. Cit. en CRABTREE, A., *From Mesmer to Freud*, Pág. 17.

¹²³ ZWEIG, S., *La curación por el espíritu (Mesmer, Mary Baker-Eddy, Freud)*, Págs. 50-51.

propagación del magnetismo en su celo excesivo de que todo lo que tuviera que tener que ver con el magnetismo estuviera bajo su supervisión, ante lo cual, algunos estudiosos de Mesmer sugieren que esta actitud tiene que ver con un deseo de control económico. Con independencia de la certeza de esta aseveración, se plantea la cuestión de que quizás, aunque de manera inconsciente o al menos no reconocido públicamente, Mesmer consideraba que la persona del magnetizador y concretamente su propia persona era una de las causas fundamentales de la efectividad del magnetismo. A mi parecer, esto dio lugar a una contradicción entre su postulado del fluido físico universal y su recelosa práctica, que obstaculizó las investigaciones.

Mesmer considera que toda enfermedad tiene su origen en el desequilibrio del fluido físico en el que estamos inmersos y que impregna todo el universo. No hace distinción entre las enfermedades físicas y las enfermedades del alma y tampoco reconocía los logros que la medicina había conseguido hasta entonces. Reducía el origen de toda enfermedad y su curación a los principios del magnetismo animal: todas las enfermedades tienen su origen en un mismo principio, el desequilibrio del fluido físico, la explicación de este principio se encuentra en la física y el vehículo para que se produzca la curación es el propio magnetizador. El hito que marca la doctrina de Mesmer en la historia de la psicoterapia, aunque el propio Mesmer no lo reconociera como un hecho en sí, es que la curación va a depender fundamentalmente del poder de salud que el magnetizador establezca con el paciente.

3.1.2. El magnetismo artificial, sueño o sonambulismo magnético

El magnetismo artificial o sueño magnético es instaurado por un noble francés, Amand-Marie-Jacques de Chastenet, marqués de Puységur, (1751-1825). Puységur es introducido en el magnetismo animal por sus dos hermanos menores recibiendo más tarde enseñanza del propio Mesmer.

Puységur comienza a magnetizar según el método de Mesmer, pero un día del mes de mayo de 1784, en Buzancy mientras magnetizaba a uno de sus pacientes, un peón de granja que sufría de neumonía, Víctor Race se durmió y comenzó a hablar. En este estado de trance de sonambulismo Víctor podía diagnosticar su propia enfermedad, tenía acceso al saber de su propio tratamiento y curación; también podía ver lo que les ocurría a los que estaban presentes durante el trance. Ante este hecho fortuito Puységur se muestra sensibilizado respetando el curso de los acontecimientos que se van dando y escucha atentamente el discurso de su paciente.

Este suceso marca el comienzo de las diferencias entre Puységur y Mesmer. La **primera diferencia** se asienta en lo personal de sus caracteres y en concreto en la actitud de escucha en cada uno de ellos. Hay numerosos testimonios que dan cuenta de que Mesmer presencié igualmente en algunos de sus pacientes un estado de sonambulismo similar sino igual al que tuvo lugar entre Puységur y Víctor¹²⁴. Sin embargo Mesmer rechazó este tipo de suceso no reparando en ello hasta que debido a la popularidad creciente del sueño magnético de Puységur se ve obligado a responder a esta nueva tendencia del magnetismo y en 1799 Mesmer declara lo siguiente:

¹²⁴ CRABTREE, A., *From Mesmer to Freud*, Págs. 63-65.

“El sonambulismo es simplemente un desarrollo peligroso de algunas enfermedades; y todos aquellos desórdenes mentales, como la locura, epilepsia y convulsiones están de algún modo conectados con esta manifestación.”¹²⁵

Y aquí comienza la **segunda diferencia** entre Mesmer y Puységur, la divergencia entre el magnetismo de uno y otro. Mesmer considera que el sueño magnético o como él mismo lo denomina, *sueño crítico*, al que Puységur induce a sus pacientes, es la expresión de un estado patológico que nada tiene que ver con la curación. Desde el punto de vista de Mesmer la curación tiene lugar por mediación de las crisis convulsivas inducidas en los pacientes, gracias a las cuales se restablece de nuevo el equilibrio del fluido magnético. Así lo expresa Mesmer:

“La crisis es la acción general y el esfuerzo de la naturaleza de restablecer la armonía alterada entra las partes sólidas y fluidas.”¹²⁶

Sin embargo, para Puységur las crisis convulsivas no solo no eran necesarias para la curación sino que tampoco eran deseables pues podían ser muy perjudiciales para la salud. Según Puységur la verdadera crisis es aquel “estado calmado y tranquilo que se le revela al espectador en una imagen de bienestar y el trabajo pacífico de la naturaleza restableciendo la salud.”¹²⁷

¹²⁵ MESMER, F.A., *Mémoire sur la découverte du magnétisme animal*, 1799, Geneva and Paris: Didot le jeune, Págs. vii-ix. Cit. en CRABTREE, A., *From Mesmer to Freud*, Pág. 65.

¹²⁶ MESMER, F.A., *Allgemeine Erläuterungen über den Magnetismus und den Sonambulismus. Als vorläufige Einleitung in das Natursystem. Aus dem Askläpieion abgedruckt*, 1812, Halle and Berlin: Hallischen Waisenhauses, Pág. 36. En realidad este libro aunque lleve el nombre de Mesmer como autor está escrito por Wolfart, su biógrafo y discípulo en los últimos años de su vida. Cit. en CRABTREE, A., *From Mesmer to Freud*, Pág. 65.

¹²⁷ PUYSEGUR, A.M.J., *Mémoires pour servir a l'Histoire et à l'établissement du Magnétisme animal*, [1784], (2nd ed París, Cellot, 1809), Págs. 97-99. Cit. en CRABTREE, A., *From Mesmer to Freud*, Pág. 48.

Hay un cambio sustancial entre el magnetismo animal de Mesmer y el sueño magnético de Puységur. Para Mesmer el poder y el saber estarían en la capacidad del magnetizador de movilizar el fluido magnético. Para Puységur el saber estaría en la persona del paciente, saber que será despertado e impulsado gracias a la “voluntad del magnetizador”¹²⁸. Puységur lo describe del modo siguiente:

“La compasión que me inspira una persona enferma despierta en mí el deseo o pensamiento de serle útil. Y desde el momento que decido ayudarle, su principio vital recibe la acción de mi voluntad.”¹²⁹

Por un lado está la acción del magnetizador hacia el enfermo, acción ésta que actúa como impulso para que se inicie el proceso de la curación:

“Puységur frente a un enfermo cuyos trastornos consisten, al menos en parte, en un descenso de autonomía, se contenta con dirigir hacia el otro un movimiento de su voluntad activa, ofrecida como injerto vivo puesto a disposición de aquel que lo necesita, y capaz de reanimar en él su propia potencia vital.”¹³⁰

Por otro lado, la acción del magnetizador despierta las capacidades dormidas de los enfermos para que pueda dar inicio el propio proceso curativo, capacidades que existen dentro de todo ser humano. Peter lo describe del modo siguiente:

¹²⁸ *Ibid.*, Págs. 39-52. Cit en ELLENBERGER, H., *The discovery of the unconscious*, Pág. 72.

¹²⁹ PUYSEGUR, A.M.J., *Du magnétisme animal considéré dans ses rapports avec diverses branches de la psychique générale*, [1820], 2ª edición, Paris: J.G. Dentu, Pág. 159. Cit. en CRABTREE, A., *From Mesmer to Freud*, Pág. 50.

¹³⁰ PETER, J-P., *Lo que los magnetizadores nos han enseñado (de Mesmer a Puységur)*, Pág. 46.

“Puységur atribuye la aparición de estas capacidades tan especiales a una instancia interior que no puede manifestarse en el sujeto más que por el hecho de que el sueño magnético le ha desprendido de todos sus sentidos ordinarios. El *sentido interno* toma el relevo y moviliza todos los recursos del alma. (...) Gracias a esta repentina apertura, el sujeto se repara a sí mismo en su espíritu y en su cuerpo. Y encuentra igualmente los medios apropiados a la curación de los demás.”¹³¹

Las capacidades que aparecían en los sujetos durante el sueño magnético profundo gracias a la activación de “un sexto sentido”, los resume Peter en los siguientes puntos¹³²:

- 1) Capacidad de ver en el interior de su propio cuerpo y encontrar la sede de la enfermedad. La misma capacidad con otros enfermos diferentes a él.
- 2) Capacidad de definir la propia enfermedad y encontrar los remedios.
- 3) Poder predecir la evolución de las enfermedades.
- 4) Capacidad telepática.
- 5) Capacidad empática sensorial en relación a cómo se encuentran los otros.
- 6) Percepción y visión a distancia.
- 7) Hiperactivación de las funciones intelectuales.
- 8) Hiperactivación de la memoria aunque al despertar la amnesia es total.

¹³¹ *Ibíd.*, Pág. 46.

¹³² *Ibíd.*, Pág. 45.

Para Puységur, la relación que se establece entre el magnetizador y el paciente en el proceso de curación en el magnetismo artificial va a ser fundamental adquiriendo el *rapport* –estado de especial conexión entre magnetizador y magnetizado– una importancia y presencia que no tenía con Mesmer. Además la intensidad y los cambios en el *rapport* serán indicativos tanto del grado de enfermedad como de la evolución de la misma en el transcurso del tratamiento del magnetismo, concepto éste similar sino igual a la psicoterapia actual. En palabras de Crabtree:

“Puységur descubrió que sus sonámbulos experimentaban una dependencia y un rapport más elevado cuando estaban más enfermos. Según iban recuperando la salud, la fuerza del rapport iba disminuyendo progresivamente. Pensaba que ante la consistencia de este modo de variación, el grado de rapport podía ser utilizado como un indicativo del grado de enfermedad.”¹³³

Puységur nunca abandonó ni negó la teoría física de la existencia del fluido magnético en la práctica del magnetismo pero le parecía insuficiente a la hora de explicar la acción del magnetismo animal. Hacia el final de su vida escribe:

“De lo único que estoy seguro y tengo certeza es que para magnetizar bien es absolutamente innecesario el saber si existe o no fluido alguno.”¹³⁴

Puységur deja abiertas muchas puertas entre las que cabe destacar la relevancia que tiene la relación terapéutica en el proceso curativo y la

¹³³ CRABTREE, A., *From Mesmer to Freud*, Pág. 41.

¹³⁴ PUYSEGUR, A.M.J., *Du magnétisme animal considéré dans ses rapports avec diverses branches de la psysique générale*, [1820], 2ª edición, Paris: J.G. Dentu, Págs. 155-156. Cit. en CRABTREE, A., *From Mesmer to Freud*, Pág. 52.

existencia de otros estados de consciencia distintos a la consciencia ordinaria. Más tarde se reconocería en el sueño magnético de Puységur los principios del hipnotismo¹³⁵.

3.1.3. El magnetismo en la Alemania Romántica

Tanto el magnetismo animal de Mesmer como el sueño magnético de Puységur se establecerán en los territorios de habla alemana muy lentamente y mucho más tarde que en Francia, sin embargo tuvieron mucha más aceptación en los círculos médicos oficiales y gozaron de cierta consolidación en algunas universidades. Se considera que entre 1809 y 1812 data el “renacimiento” del magnetismo animal en Alemania¹³⁶, años éstos que coinciden con la estancia de Mesmer en Frauenfeld. Pueden resumirse en tres las circunstancias que favorecieron que el magnetismo se consolidara en los territorios alemanes en la manera tan particular que lo hizo.

La primera circunstancia que cabe señalar es la introducción del magnetismo en diferentes y distantes puntos del territorio alemán, gobernados bajo configuraciones políticas y legislativas diversas. A su vez el magnetismo animal va penetrando¹³⁷ en estos territorios desde distintas vertientes de la materia, algunas surgidas desde el punto de vista de Mesmer y otras desde el concebido por Puységur; lo cual dio lugar a maneras muy variadas de investigación adoptándose un marco referencial bastante amplio y heterogéneo en el estudio y la práctica del magnetismo. Unos médicos pondrán más acento

¹³⁵ ELLENBERGER, H., *The discovery of the unconscious*, Pág. 71.

¹³⁶ MONTIEL, L., *Magnetizadores y sonámbulas en la Alemania Romántica*, Pág. 54.

¹³⁷ Cronológicamente el primer lugar donde se introdujo el magnetismo fue en Bremen en 1786 por el teólogo Johann Caspar Lavater (1741-1801). En LÓPEZ PIÑERO, J.M., *Del hipnotismo a Freud*, Pág. 44.

en los procesos fisiológicos, otros en los casos clínicos, etc., pero en general se presta atención tanto al fenómeno más materialista del proceso del magnetismo, la existencia de un fluido físico, como a su aspecto más espiritual o psíquico. Un ejemplo de esta confluencia la encarna el médico **Eberhard Gmelin** (1751-1809). Fue uno de los primeros médicos alemanes que empezaron a practicar el magnetismo con sus pacientes y lo hizo de manera “autónoma”¹³⁸ a partir de 1787 en Heilbronn (Baden), con influencias de “mesmerismo y puysegurismo”¹³⁹ tanto en su práctica como en sus investigaciones teóricas. Por un lado, estudió el magnetismo desde un punto de vista físico diferenciándolo de la electricidad y aunque reconoció la existencia de un fluido físico, a diferencia de Mesmer no lo consideró un fluido universal sino un fluido perteneciente exclusivamente a los seres vivos¹⁴⁰, que denominó *espíritu vital (Lebensgeist)*¹⁴¹, un “principio-fuerza”¹⁴² al que atribuía la capacidad de sanar. Por otro lado, investigó los fenómenos que tenían lugar en el estado de sonambulismo y dedujo que el alma puede intervenir y llevar a cabo la curación sin la intervención de la consciencia, lo que equivale a reconocer “la existencia de un «alma inconsciente».”¹⁴³

Una segunda circunstancia característica de los territorios alemanes consistió en una actitud poco dogmática y a su vez crítica bastante generalizada entre los médicos; es decir, reinaba en general un espíritu ilustrado liberal que favoreció el estudio e investigación del magnetismo de una manera muy crítica aunque al tiempo abierta. Entre las personalidades

¹³⁸ MONTIEL, L., *Magnetizadores y sonámbulas en la Alemania Romántica*, Pág. 70.

¹³⁹ BAUER, G., *Eberhard Gmelin (1751-1809) Sein Leben und sein Werk*, Pág. 9. Cit. en MONTIEL, L., *Magnetizadores y sonámbulas en la Alemania Romántica*, Pág. 71.

¹⁴⁰ MONTIEL, L., *Magnetizadores y sonámbulas en la Alemania Romántica*, Pág. 111.

¹⁴¹ *Ibíd.*, Pág. 109.

¹⁴² *Ibíd.*, Pág. 110.

¹⁴³ *Ibíd.*, Pág. 111.

médicas cabe destacar, ante todo por la influencia que ejercerá en relación a la cristalización del magnetismo, a **Christoph Wilhelm Hufeland** (1762-1836). Hufeland pertenece a la ilustración alemana y en 1801, fecha en la que ya era simpatizante del magnetismo, se convierte en la mayor autoridad médica de Berlín favoreciendo su estudio y expansión. Posteriormente, en 1809 pone en boca del público que Mesmer vive en Frauenfeld, hecho que provocará un estallido en la propagación del magnetismo. Asimismo, el espíritu liberal de los territorios alemanes contribuyó a que el magnetismo animal fuera incluido en los círculos oficiales médicos, cosa que no ocurrió en otros países, y de hecho en 1812 una ley en Prusia autorizó la práctica del magnetismo aunque limitada a los médicos titulados¹⁴⁴. Uno de los ejemplos del apoyo oficial al magnetismo fue el que ejerció Hufeland sobre el médico militar **Carl Alexander Ferdinand Kluge** (1782-1844), que bajo su protección en 1807 empezó a magnetizar y en 1811 publicó la obra *Ensayo de una presentación del magnetismo animal como medio terapéutico*, uno de los libros que más influencia tuvo entre los magnetizadores alemanes¹⁴⁵. Kluge tuvo influencias de otros magnetizadores alemanes entre los que cabe destacar a Gmelin, y al igual que éste estudió y consideró la existencia de un fluido físico, pero la importancia de Kluge estriba sobre todo en su aportación en el estudio sobre las posibilidades terapéuticas del magnetismo en una sistematización teórica exhaustiva que llevó a cabo basándose en la práctica del magnetismo. En ella elabora, entre otros temas, un esquema sobre el proceso psicológico que tiene lugar en la cura magnética ateniéndose a la idea de que “el ser humano vive en las cosas, y mediante el magnetismo entra en sí mismo”¹⁴⁶. Este entrar en sí mismo implica un giro de

¹⁴⁴ LÓPEZ PIÑERO, J.M., *Del hipnotismo a Freud*, Pág. 44.

¹⁴⁵ MONTIEL, L., *Magnetizadores y sonámbulas en la Alemania Romántica*, Págs. 80-83.

¹⁴⁶ KLUGE, C.A.F., *Versuch einer Darstellung des animalischen Magnetismus als Heilmittel*, Wien, 1815, Pág. 102. Cit. en MONTIEL, L., *Magnetizadores y sonámbulas en la Alemania Romántica*, Pág. 122.

la mirada hacia el interior a lo largo de un proceso en el que pueden tener lugar seis estadios que evolucionan de lo más externo a lo más interno o profundo, y dependiendo de cada paciente y también del magnetizador se alcanzará uno u otro grado:

- 1) El primer grado o “de vigilia”: el sujeto está magnetizado pero no dormido y la relación con el entorno se establece mediante los sentidos corporales.
- 2) El segundo grado o de “semisueño”: los sentidos se ocluyen parcialmente y sobre todo el de la vista.
- 3) El tercer grado o de “sueño magnético”: los sentidos se ocluyen totalmente, se pierde el contacto con el mundo exterior y la conciencia se dirige hacia el interior.
- 4) El cuarto o de “crisis completa” o “sonambulismo simple”: el sujeto se relaciona con el entorno a través del magnetizador y no por medio de los sentidos.
- 5) El quinto o también llamado “grado de autocontemplación”: el paciente accede a su propio interior y aparece la capacidad de autodiagnóstico e incluso de diagnóstico de terceros.
- 6) El sexto grado o grado de “claridad general, éxtasis o desorganización”: el paciente se sale de sí mismo y entra en contacto con la naturaleza entera a través del espíritu.¹⁴⁷

Para Kluge, el magnetizador además de dominar la técnica del magnetismo debe poseer una buena salud física y psíquica, una cierta ética, “fe en lo que se

¹⁴⁷ MONTIEL, L., *Magnetizadores y sonámbulas en la Alemania Romántica*, Págs. 124-126.

está haciendo y firme voluntad de realizarlo”¹⁴⁸. Las cualidades técnicas necesarias para realizar una terapia magnética pueden aprenderse pero las cualidades personales de un magnetizador que también son imprescindibles no pueden aprenderse, pues considera que son cualidades innatas que dependen de la naturaleza de cada cual.

Otra de las autoridades que influyó de manera decisiva en la introducción y consolidación del magnetismo animal en Alemania fue el canciller príncipe de Prusia **C.A. von Hardenberg**. Con su apoyo, el médico **Carl Christian Wolfart** (1778- 1832) en 1813 visitó a Mesmer de manera oficial convirtiéndose en su biógrafo y en el heredero y portavoz de su doctrina en Alemania¹⁴⁹. Aunque por otro lado su obra no será ni la más original ni la más importante en cuanto a su influencia¹⁵⁰. Asimismo, la influencia del canciller von Hardenberg también se deja ver en el médico y magnetizador **David Ferdinand Koreff** (1783-1851) que entraría a su servicio en Berlín. Koreff, acérrimo defensor del magnetismo, gracias al apoyo y protección del canciller, consiguió que el magnetismo animal se consolidara oficial y académicamente en Alemania, introduciéndolo en algunas universidades, como por ejemplo en la universidad de Bonn.

La tercera circunstancia, fundamental en el curso que el magnetismo tomó en Alemania, tiene lugar cuando empieza a cuajar la medicina de orientación filosófico natural por influencia sobre todo del filósofo **Friedrich Wilhelm Joseph Schelling** (1775-1854), concretamente con la publicación en 1797 de su obra *Ideas para una filosofía de la naturaleza* y la publicación en 1799 de la obra *Primer proyecto de la filosofía de la naturaleza*. Schelling rompe con la

¹⁴⁸ *Ibíd.*, Pág. 128.

¹⁴⁹ *Ibíd.*, Pág. 93.

¹⁵⁰ *Ibíd.*, nota 81, Pág. 102.

idea de una naturaleza regida por fuerzas puramente mecánicas para considerar “la naturaleza como una dinámica en la que percibimos el desarrollo de su fuerza original, que no es otra que la fuerza del espíritu”¹⁵¹. Entre los postulados centrales de su filosofía destaca la idea de “la unidad de materia y espíritu”¹⁵², tema fundamental de confluencia con la convicción de Mesmer sobre la unidad de la naturaleza a partir de un fluido universal. La filosofía de Schelling abrió un camino en el ámbito de las ideas que atrajo el interés y el acercamiento de numerosos filósofos y médicos en Alemania hacia el magnetismo animal, al evidenciarse una notable afinidad entre su filosofía y algunos principios que el magnetismo promulgaba, como por ejemplo: el distanciamiento de la cientificidad empírico-positivista así como de la lógica conceptual especulativa; la concepción totalizadora de la enfermedad, ya fuera física o psíquica; y las repercusiones en la práctica médica, la terapéutica y la relación entre médico y paciente¹⁵³. También fue significativo que el propio Schelling estudiara e investigara sobre el magnetismo animal tomando posición a su favor¹⁵⁴. Asimismo, **Johann Wilhelm Ritter** (1776-1810), físico perteneciente al círculo de Jena y al movimiento de la filosofía de la naturaleza y contemporáneo de Schelling, con su obra y como profesor en la universidad de Jena ejerció una influencia crucial en Alemania despertando el interés de muchos hacia el magnetismo animal. Ritter estudió e investigó el magnetismo animal tanto desde el punto de vista físico como psíquico y entre las aportaciones, que estimo relevante en relación al estudio que nos ocupa, cabe destacar la formulación de la existencia de otra consciencia distinta de la vigilia, que Ritter describe así:

¹⁵¹ HERNÁNDEZ-PACHECO, J., *La conciencia romántica*, Pág. 66.

¹⁵² MONTIEL, L., *Magnetizadores y sonámbulas en la Alemania Romántica*, Pág. 86.

¹⁵³ ENGELHARDT, D.V., *Mesmer en la ciencia natural y en la medicina del Romanticismo*, Págs. 77-85.

¹⁵⁴ *Ibíd.*, Págs. 76-77.

“Existe una consciencia que ya no tiene necesidad de la voluntad y de su ejercicio. Esta consciencia de lo involuntario se encuentra en juego en el sueño, ordinario o magnético.”¹⁵⁵

Y en una carta que dirige al filósofo Franz von Baader, que Béguin recoge, Ritter escribe:

“Creo haber hecho un descubrimiento de importancia: el de una consciencia pasiva, de lo Involuntario. (...) Cada quien lleva en sí su sonámbula, de la cual es magnetizador...*Dios en el corazón*: este fenómeno es absolutamente sonambúlico. El estado de vigilia no conserva de ello ningún recuerdo.”¹⁵⁶

Esta consciencia que Ritter postula está fuera del alcance del estado de la vigilia y tampoco pertenece al ámbito de la voluntad, y sin embargo permite llegar a un conocimiento que la consciencia en estado ordinario normalmente no permite; es decir, sitúa a la consciencia de lo involuntario en un orden distinto, que no inferior, al de la consciencia de la vigilia, coincidiendo con lo que más adelante se denominará inconsciente. Montiel señala que Ritter está muy cerca de la idea de una unidad de la naturaleza, e influyó y animó a una nueva medicina, una medicina con corazón. Entre las influencias que Ritter ejerció destaca el médico **Gotthilf Heinrich von Schubert** (1780-1860) que fue alumno directo suyo. Schubert destaca por el esfuerzo continuado que dedicó a lo largo de toda su vida al estudio de la consciencia del sueño en la búsqueda de una unidad de la naturaleza en sus diferentes manifestaciones. Otro de los

¹⁵⁵ RITTER, J.W., *Fragmente aus dem Nachlasse eines jungen Psysikers*, BD.II, [1810], hd. v. Heinrich Schipperges, Heidelberg, 1969, Pág. 81. Cit. en MONTIEL, L., *Magnetizadores y sonámbulas en la Alemania Romántica*, Pág. 139.

¹⁵⁶ BÉGUIN, A., *El alma romantica y el sueño*, Pág. 109.

representantes de la nueva medicina filosófica natural que además dedicó parte de su trabajo al estudio del magnetismo animal fue el médico **Dietrich Georg Kieser** (1779-1862). Entre sus aportaciones destaca la afirmación de que las fuerzas que actúan a partir de distintos cuerpos o materiales, como pueda ser la que procede del hierro, de la tierra o del cuerpo del magnetizador, son de carácter espiritual aunque el sustrato de dichas fuerzas sea material¹⁵⁷. Resumiendo en palabras de Montiel:

“En el caso de Kieser, el médico se las ve también con el espíritu y está obligado a servirse de él, *porque no hay materia sin espíritu ni espíritu sin materia*; esto último al menos en el mundo que le es dado conocer al ser humano.”¹⁵⁸

En cuanto a la repercusión que el magnetismo tuvo en la práctica médica y en la relación médico-paciente, en páginas anteriores vimos que con Puységur se acepta la capacidad de los pacientes para acceder a determinado conocimiento sobre su propia enfermedad, disolviéndose en parte la rígida frontera que separaba el saber del médico del no-saber del paciente. Al igual que Puységur, numerosos médicos alemanes aceptaron la capacidad de los pacientes en estado de sonambulismo de autodiagnosticarse e incluso de autoprescribirse, pero además, en la Alemania romántica el fenómeno del sonambulismo llegó a ser casi exclusivo de las mujeres llevándolo hasta tal extremo que en la relación terapéutica la autoridad y figura del médico se desdibujará de tal manera que en numerosas ocasiones será suplantada por la propia sonámbula. Entre otros ejemplos encontramos el relato *La novela del*

¹⁵⁷ MONTIEL, L., *Magnetizadores y sonámbulas en la Alemania Romántica*, Pág. 155.

¹⁵⁸ *Ibíd.*, Pág. 156.

*doctor Klein. Relato de una terapia magnética en el romanticismo alemán*¹⁵⁹, que trata sobre una terapia magnética realizada por el doctor **Carl Christian von Klein** (1772-1825) en el año 1818, en el que se describe detalladamente cómo la figura del doctor va siendo suplantada con su consentimiento por la paciente, Lotte K., a medida que la terapia va avanzando. Esto es consecuencia entre otros factores, según Montiel, de un fenómeno social que tuvo mucho que ver con la “rebeldía y autoafirmación”¹⁶⁰ por parte de las mujeres en una oportunidad que se les presentó para salir “de la situación de minusvalía psicológica en que las mantenía una cultura patriarcal”¹⁶¹, unido a la actitud de los médicos alemanes, que lejos de reprimir dicho fenómeno favorecieron su aparición. Asimismo, algunos médicos que en su totalidad eran hombres llegaron a admitir una mayor capacidad en las mujeres para el fenómeno del magnetismo, no solo para ser magnetizadas sino incluso para ellas mismas magnetizar a otras personas. De este modo, sucedió que en algunos casos los médicos delegaron en pacientes suyas la labor de magnetizar a otros pacientes. Así por ejemplo, en el relato *La muchacha maravillosa de Johanngeorgenstadt*¹⁶² descrito por Kieser, una joven llamada Johanne Schlegel en el año 1819 a petición de su médico, el doctor Gruber, magnetiza a otra de las pacientes del doctor, la joven Friederike Erdmuthe Reinhold, por no considerarse éste lo suficientemente ducho en la materia. Esta libertad que se depositó en las pacientes durante los tratamientos magnéticos en Alemania, dio lugar a otra característica particular de este territorio y de gran relevancia: la inclusión de los fenómenos religiosos y del espíritu en las terapias magnéticas, siendo admitido por algunos médicos la estrecha relación entre

¹⁵⁹ MONTIEL, L., *La novela del doctor Klein. Relato de una terapia magnética en el romanticismo alemán*, Págs. 101-141.

¹⁶⁰ MONTIEL, L., *Magnetizadores y sonámbulas en la Alemania Romántica*, Pág. 197.

¹⁶¹ *Ibíd.*, Pág. 209.

¹⁶² MONTIEL, L., *Síntomas de una época: magnetismo, histeria y espiritismo en la Alemania romántica*, Págs. 19-22.

estos fenómenos y la enfermedad. Un caso que tuvo mucha repercusión es el que llevó a cabo el médico magnetizador **Justinus Kerner** (1786-1862) con la paciente Friederike Hauffe a partir de 1826 y durante dos años y medio, historia clínica que Kerner llamó *La Vidente de Prevorst*¹⁶³. Kerner, como médico magnetizador, le concedió a Friederike autoridad sobre su propia enfermedad de tal modo que ella misma guió gran parte de su tratamiento y también le permitió que magnetizara a otras personas. Asimismo Kerner, al igual que su paciente Friederike, estaba plenamente convencido de que tanto en el origen como en la curación intervenían fenómenos relacionados con el espíritu.

El magnetismo en Alemania fue investigado y practicado sin tantos prejuicios teóricos como en otros países vecinos, insistiendo en las posibilidades que generaba en la terapéutica en general e incorporándolo en un marco teórico-filosófico de gran envergadura: el movimiento de los filósofos de la naturaleza y románticos alemanes que produjo un desarrollo del magnetismo a nivel tanto teórico como práctico bastante amplio. Pero al igual que en Francia a mediados del siglo XIX, el magnetismo animal fue declinando a favor del racionalismo científico.

¹⁶³ *Ibíd.*, Págs. 27-33.

3.2. CARL GUSTAV CARUS

3.2.1. Introducción

Carl Gustav Carus nace el 3 de Enero de 1789 en Leipzig, donde cursa sus estudios de medicina y muere en Dresden el 28 de Julio de 1869. Es médico, filósofo y aficionado a la pintura. Pertenece a los filósofos de la naturaleza del Romanticismo Alemán caracterizándose dentro de este movimiento por introducirse en el ámbito más desconocido y oscuro de la psique en un esfuerzo sistemático de comunicarlo con el reino de la luz y la claridad. Béguin lo define del modo siguiente:

“Pero libre de sus exaltaciones imaginativas, Carus extirparía del legado romántico el lenguaje astrológico, mágico y oculto en que lo había confinado la moda del tiempo. (...) La cercanía del misterio despierta en él la necesidad de ser claro, y aunque posee un intenso sentimiento de lo desconocido, no es de los que «hacen misterio» de sus intuiciones. (...) Indudablemente, no es ya un adorador incondicional de la noche.”¹⁶⁴

Asimismo Carus mantuvo contacto con el magnetismo animal y le dedicó su atención. Aunque se mostró muy crítico en algunos puntos y cuestiones del magnetismo como por ejemplo la influencia negativa que podía tener en algunos casos sobre los posibles magnetizados en relación a la sobreexcitación ejercida sobre la imaginación de los pacientes, o la falta de rigor de algunas publicaciones; por otro lado defendió su estudio y práctica otorgándole valor e

¹⁶⁴ BÉGUIN, A., *El alma romántica y el sueño: ensayo sobre el romanticismo alemán y la poesía francesa*, Págs. 167-168.

importancia en relación sobre todo al estudio concreto de las ciencias del espíritu:

“La descripción y la explicación divergen considerablemente según las diferentes orientaciones de la ciencia, de modo que mediante experimentos físicos no podría decirse nada decisivo acerca del mesmerismo.”¹⁶⁵

En este apartado voy a centrarme en lo que de innovador tiene el pensamiento de Carus como precedente a las bases que se establecerán en la psicología profunda a lo largo del siglo XX. Una de sus aportaciones más significativas e innovadoras es el rescate del inconsciente como parte esencial de la psique humana y del entendimiento de la misma. La importancia que este autor ha tenido en su aportación del estudio del inconsciente ha sido reconocida en un período relativamente reciente, en el siglo XX, por autores como Béguin, Ellenberger, Jung y Engelhardt entre otros. La exposición que presento a continuación está basada en una parte de la obra de Carus que habla fundamentalmente del inconsciente, lo cual no significa que para él sea la parte más importante de la mente humana pues como apunta Murray Stein:

“Que Carus está más interesado en la consciencia que en el inconsciente está ampliamente demostrado por la observación de que la parte dos engloba más del 75% del volumen de su obra.”¹⁶⁶

¹⁶⁵ CARUS, C.G., *Ueber Lebensmagnetismus und ubre die magischen Wirkungen überhaupt*, Leipzig, 1857. Cit. en ENGELHARDT, D.V., *Mesmer en la ciencia natural y en la medicina del romanticismo*, Pág. 78.

¹⁶⁶ MURRAY, S., *Appendix*, en CARUS, C.G., *Psyche: On the development of the soul. Part one: the unconscious*, Pág. 75.

Carus recupera de nuestra memoria esa parte fundamental que nos conforma y la reincorpora en el lugar que él cree que le corresponde.

3.2.2. La noción de organismo

“Sólo la unidad total existe. La noción de organismo está, pues, en el centro de toda la filosofía de Carus, igual que en la de Herder y de Schelling. Pero él se esfuerza por precisarla, por no perderla nunca de vista, sea que considere al universo o al individuo concreto. Y, con más claridad que sus predecesores, procura armonizar esa noción con su idea de Dios.”¹⁶⁷

Carus tiene una visión holística del mundo en general y del ser humano en particular. Tanto los seres humanos como todo lo que existe en el universo pertenecen a un todo unitario. Entre los seres humanos y el mundo hay una continuidad que nunca se rompe, es constante en el inconsciente¹⁶⁸. Esta continuidad puede romperse momentáneamente por la percepción que tenemos de nosotros desde la consciencia, cuando percibimos nuestra individualidad, nuestra diferencia. Pero esta diferenciación entre el mundo interno y el mundo externo no existe en el inconsciente, dice Carus: “en nuestros pensamientos podemos separar muchas cosas que no están separadas en la realidad”¹⁶⁹. La capacidad que tenemos los seres humanos de clasificar, diferenciar, ordenar y dividir es un recurso pedagógico que nos facilita la comprensión y el análisis de las cosas y el mundo pero no hay que confundir esta división con el mundo mismo. Al respecto escribe Montiel:

¹⁶⁷ BÉGUIN, A., *El alma romántica y el sueño: ensayo sobre el romanticismo alemán y la poesía francesa*, Pág. 168.

¹⁶⁸ CARUS, C.G., *Psyche: on the Development of the Soul. Part one: The Unconscious*, Págs. 61-62.

¹⁶⁹ *Ibíd.*, Pág. 7.

“El organismo del hombre, en la medida en que es autoconsciente, se autopercibe como un «ser para sí» (für-sich-sein); pero, al mismo tiempo, el inconsciente sigue vinculando este organismo a la vida del todo, sin que esto represente contradicción alguna.”¹⁷⁰

Tanto el origen del universo y de toda forma de vida así como cualquier posibilidad de transformación y evolución residen en una y la misma idea divina o “imagen primordial”¹⁷¹. Ésta nace en el inconsciente absoluto donde “todo crecimiento, formación, destrucción y futuro desarrollo –*toda esta evolución inconsciente*– muestra una relación de lo más exacta y definida entre lo que sucedió anteriormente y lo que continuará, y viceversa...”¹⁷². A partir de que absolutamente todo nace de una misma idea divina, Carus se apoya en el término *enteísmo* que significa “percibir lo divino en todas las cosas”¹⁷³, pero no hay que confundir, como hizo el panteísmo, las manifestaciones divinas en las cosas, es decir, lo que es una parte divina con la divinidad en sí misma.

Carus justifica la unidad en toda manifestación de vida, a pesar de su constante y sucesiva diferenciación, en la procedencia de una misma idea de todo lo existente. En la evolución siempre queda integrado el pasado y la idea original de donde proviene de manera que un organismo dotado de unidad autónoma, dicha autonomía es parcial pues sigue integrado en la totalidad de la idea primera. De modo que siempre hay una analogía entre el funcionamiento de las partes y el funcionamiento del todo a partir del cual éstas se desarrollan, pues aunque cada parte tenga vida propia a su vez es

¹⁷⁰ MONTIEL, L., *Materia y espíritu: el inconsciente en la Psicología de Carl Gustav Carus*, Pág. 235.

¹⁷¹ CARUS, C.G., *Psyche: on the Development of the Soul. Part one: The Unconscious*, Pág. 8.

¹⁷² *Ibíd.*, Pág. 21.

¹⁷³ *Ibíd.*, Pág. 11.

también la expresión de la idea del todo.¹⁷⁴ Béguin lo expresa del siguiente modo:

“Cada parte de un organismo se asemeja, en su estructura interna, al organismo total.”¹⁷⁵

Lo anteriormente expuesto desde el punto de vista de Carus implica no sólo que cada parte diferenciada mantenga una semejanza con el todo del que procede sino que mantienen una relación recíproca afectándose mutuamente. A nivel psíquico, aunque la consciencia sea un desarrollo posterior al inconsciente, ambos mantendrán una interrelación continua, susceptibles de una constante transformación, “porque tanto el pasado como el futuro de cualquier organismo vivo son una parte integral de un todo”¹⁷⁶. Para Carus y tomando de nuevo las palabras de Béguin, “el Inconsciente y el Consciente son dos emanaciones distintas, pero igualmente divinas, de la unidad suprema.”¹⁷⁷

3.2.3. El inconsciente

“El reinado inconsciente de la idea, sin embargo, sigue su camino preciso con convicción y profunda sabiduría inconsciente, formando su ser con una belleza cuya plenitud la vida consciente no puede comprender, y mucho menos imitar.”¹⁷⁸

¹⁷⁴ *Ibíd.*, Pág. 18.

¹⁷⁵ BÉGUIN, A., *El alma romántica y el sueño: ensayo sobre el romanticismo alemán y la poesía francesa*, Pág. 169.

¹⁷⁶ CARUS, C.G., *Psyche: on the Development of the Soul. Part one: The Unconscious*, Pág. 21.

¹⁷⁷ BÉGUIN, A., *El alma romántica y el sueño: ensayo sobre el romanticismo alemán y la poesía francesa*, Pág. 183.

¹⁷⁸ CARUS, C.G., *Psyche: on the Development of the Soul. Part one: The Unconscious*, Pág. 56.

La tesis fundamental de Carus, que rompe con el racionalismo como el camino privilegiado para entender la mente humana abriendo una brecha hacia una comprensión más amplia de la misma, reside en la necesidad de adentrarse en el inconsciente creando nexos de comunicación entre éste y la consciencia. Sin cierta comprensión del inconsciente no hay posibilidad, a juicio de Carus, de poder entender la mente humana. La dificultad de acceder al inconsciente es solo aparente por lo que el primer cometido de una ciencia de la psique es investigar la manera en la que la psique puede sumergirse en su profundidad. Postulado éste que podemos considerar como antecedente de lo que más tarde adoptará como uno de sus cometidos la psicología profunda.

Para Carus existen caminos de conexión entre la consciencia y el inconsciente, ya que las ideas que van manifestándose poco a poco en la consciencia tienen que existir previamente en algún otro lugar de la psique. Incluso gran parte de las ideas que vislumbramos en un momento dado desaparecen de la consciencia y al tiempo vuelven a ella con matices nuevos, con más profundidad. Este lugar de la psique donde preexisten las ideas que poco a poco vamos trayendo a nuestra consciencia es lo que Carus llama inconsciente. En palabras de Carus:

“Toda la vida de la psique...descansa en el inconsciente y aflora del mismo”.¹⁷⁹

Por tanto, según Carus la evolución del mundo de las ideas está basada en el desarrollo de la consciencia a partir del inconsciente en un círculo continuo. De manera que la consciencia trae las ideas a la superficie para después sumergirlas de nuevo en el inconsciente. Aquí reposan y amplían su

¹⁷⁹ *Ibíd.*, Pág. 1.

significado para regresar de nuevo a la consciencia con nueva luz y así sucesivamente. Es una retroalimentación constante: en el inconsciente germina el fruto que saldrá a la consciencia. Por un lado, la consciencia tiene que tener cierto grado de madurez y receptividad para poder acoger los contenidos del inconsciente y por otro tiene que tener mucha cautela en no apresar de manera total el inconsciente, pues si esto sucede acaba toda evolución y desarrollo de la consciencia. Ésta tiene siempre que volver al inconsciente donde se maduran y amplían sus contenidos. Así, todo lo que emerge a la superficie de la vida consciente ya está presente en el alma del embrión. La consciencia evoluciona a lo largo de la vida pero para que esta evolución tenga lugar ha de alimentarse constantemente del inconsciente. Para Carus la vida psíquica está en constante movimiento y evolución. En palabras de Montiel, Carus “desarrolla su pensamiento en un sentido profundamente innovador, el del dinamismo evolutivo de la vida psíquica.”¹⁸⁰

En un principio solo existía el *Inconsciente Absoluto*, el cual “es inaccesible para la luz de la consciencia”¹⁸¹. Más tarde cuando empieza a desarrollarse la consciencia, la idea deviene alma y la vida del alma ya no pertenece sólo al inconsciente absoluto pues éste ha dejado de ser general para convertirse en parcial. Entonces, una parte proveniente de ese inconsciente general se convierte en *Inconsciente Relativo* que es “esa región de la vida consciente del alma que puede hacerse inconsciente pero una y otra vez retorna a la consciencia.”¹⁸²

¹⁸⁰ MONTIEL, L., *Materia y espíritu: el inconsciente en la Psicología de Carl Gustav Carus*, Págs. 220-221

¹⁸¹ CARUS, C.G., *Psyche: on the Development of the Soul. Part one: The Unconscious*, Pág. 52.

¹⁸² *Ibíd.*, Pág. 52.

3.2.4. La actitud de escucha y el inconsciente

“Pronto nos convencemos de dos hechos: el dominio de la *necesidad* absoluta en todo el reino del inconsciente y la *libertad* que aparece con el despertar de la consciencia. Los opuestos –aquellos factores más significativos para toda futura comprensión de la vida del alma– datan de este período en el que emerge la consciencia.”¹⁸³

Podemos interpretar que la división interna en el hombre aparece a raíz de la oposición existente entre la *necesidad*, ya condicionada por nuestra naturaleza, y la *libertad*, nacida con la aparición de la consciencia. Surge en el hombre la posibilidad de elección pero esta posibilidad, escribe Carus, es parcial ya que la necesidad va a influir y a condicionar nuestra libertad, de tal modo que toda elección conlleva un entendimiento de lo que es necesario y determinado en cada uno de nosotros, es decir, no puede haber libertad sin un conocimiento de la necesidad. Por tanto la necesidad va a estar actuando en nosotros seamos o no conscientes de ella: es algo de lo que el ser humano no puede desprenderse.

Para Carus, no sólo es fundamental conocer la necesidad que conforma el inconsciente, sino que además en el inconsciente radica “una certeza, una sabiduría y una belleza que la consciencia y la libertad nunca poseen ni siquiera en sus momentos más álgidos”¹⁸⁴. De este modo, el conocimiento y el bienestar de uno mismo implica la escucha del inconsciente que es el que nos proporciona vitalidad y sentido a nuestras vidas pues “la idea de nuestro ser

¹⁸³ *Ibíd.*, Págs. 55-56.

¹⁸⁴ *Ibíd.*, Pág. 55.

está siempre activa en el reino del inconsciente”¹⁸⁵. Cada dos pasos que la consciencia da hacia delante tiene que retroceder uno para sumergirse en el inconsciente y así funcionar correctamente. En este correcto funcionar está implícita tanto la evolución de la mente como su adecuado descanso, ya que en el inconsciente el cansancio no existe¹⁸⁶. Tampoco existe la enfermedad en el inconsciente primitivo y absoluto. La enfermedad surge con el incremento de la consciencia y de la libertad, con la aparición de una nueva idea. En la búsqueda del equilibrio entre esta idea nueva y la idea primitiva es cuando pueden surgir desequilibrios y enfermedades tanto físicas como psíquicas. Este desequilibrio puede entenderse también como la no aceptación de lo que ya somos, cómo venimos conformados, es decir, siguiendo a Montiel basándose en palabras de Carus:

“La conciencia acertará con mayor probabilidad cuánto más dispuesta esté a reconocer la existencia fundamentadora del inconsciente.”¹⁸⁷

De tal modo que la posibilidad de restablecer la salud en el organismo depende del inconsciente que es donde reside el “poder de curación de la naturaleza”, pues uno de los impulsos fundamentales del inconsciente consiste en “devolver al organismo a su estado natural de salud”¹⁸⁸. Así, cuanto menos alerta se encuentre el proceso consciente mejor podrán manifestarse los procesos inconscientes, como por ejemplo el de autocuración del propio organismo. De manera que a veces es necesario que la consciencia se sumerja

¹⁸⁵ *Ibíd.*, Pág. 57.

¹⁸⁶ *Ibíd.*, Págs. 55-58.

¹⁸⁷ CARUS, C.G., *Psyché. Zur Entwicklungsgeschichte der Seele*, Pforzheim, 1846, 2ª ed, 1860, Págs. 76-78. Cit. en MONTIEL, L., *Materia y espíritu: el inconsciente en la Psicología de Carl Gustav Carus*, Pág. 234.

¹⁸⁸ CARUS, C.G., *Psyche: on the Development of the Soul. Part one: The Unconscious*, Pág. 71.

en un estado de letargo o sueño profundo para que el proceso inconsciente de curación se ponga en marcha. En la postulación de esta idea de Carus hay una cercanía a los postulados tanto del magnetismo animal como del hipnotismo.

Carus afirma que “el objetivo más elevado del conocimiento debería consistir en que la consciencia penetrara las profundidades del alma inconsciente universal”¹⁸⁹. Podemos concluir, que para Carus toda curación y restablecimiento del equilibrio psíquico debe estar basado en una escucha del inconsciente. Asimismo para Carus la consciencia, independientemente de su evolución y de la sabiduría que haya adquirido, siempre puede reconocer la belleza de la vida que nace desde la interioridad.

3.3. EL HIPNOTISMO

3.3.1. Los orígenes del hipnotismo

Aunque en Alemania el magnetismo tuvo muchas repercusiones en ámbitos más diversos y amplios de la ciencia y la cultura, fue en Francia donde hubo una consolidación del magnetismo en el último tercio del siglo XIX en la práctica médica oficial, pero ya bajo la denominación de hipnotismo. Uno de los caminos que llevó hasta la adopción y práctica del hipnotismo empezó a fraguarse desde los comienzos del magnetismo animal. Los orígenes se remontan al religioso **José Custodio de Faria**¹⁹⁰ (1756-1819) que a principios del siglo XIX empezó a practicar el magnetismo bajo la influencia de Puységur, dando a su método el nombre de «sueño lúcido». Faria rechazó las

¹⁸⁹ *Ibíd.*, Pág. 72.

¹⁹⁰ El primero en investigar y localizar los orígenes del hipnotismo fue Janet.

explicaciones sobrenaturales y también la fluidista centrándose exclusivamente en lo psicológico. Es el primer magnetizador que centra su atención en la importancia de *la sugestión verbal* en la inducción del sueño. Introdujo una nueva técnica en la inducción al sueño que consistía en una orden verbal de tono imperativo a los pacientes y también la fijación de la mirada en un objeto. Asimismo resaltó como primordial en el proceso del sueño lúcido la propia capacidad de «concentración» del paciente restando valor tanto al poder del magnetizador como al aspecto relacional entre magnetizador y magnetizado. Posteriormente **Noizet** (1792-1885) entraría en contacto con Faria quedando influenciado por sus ideas. A su vez **Bertrand** (1795-1831) a través de Noizet también se vería influenciado por Faria abandonando la teoría fluidista (pues en un primer momento fue discípulo de Deleuze) poniendo el acento en la capacidad de autosugestión de los pacientes, precedente claro de algunos de los postulados del hipnotismo. Entre las afirmaciones de Bertrand, López Piñero destaca:

“La causa del sonambulismo reside en el propio paciente que se influencia a sí mismo mediante la imaginación cuando se encuentra en un estado de exaltación del cerebro con parálisis de los sentidos en el que domina fácilmente una idea.”¹⁹¹

En cuanto a aspectos más teóricos Bertrand y Noizet destacaron “el hecho de que la mente humana está repleta de pensamientos y razonamientos de los que no somos conscientes y que sólo podemos reconocer por los efectos que producen”¹⁹². Afirmación esta que deja entrever la existencia de un

¹⁹¹ LÓPEZ PIÑERO, J.M., *Del hipnotismo a Freud*, Págs. 41-42.

¹⁹² ELLENBERGER, H., *The discovery of the unconscious*, Pág. 76.

inconsciente muy similar al inconsciente concebido posteriormente en la práctica oficial del hipnotismo en Francia.

Años más tarde el médico **Ambroise August Liébeault** (1823-1904) practicó diferentes técnicas en relación al magnetismo, primero el sueño artificial, luego el método de Braid, hasta que adoptó la sugestión verbal de Faria e incorporó en su práctica la “sugestión colectiva”¹⁹³. A su método Liébeault lo llamó «sueño provocado» aunque cuando hablaba de su método utilizaba también indistintamente el término hipnotismo, término este introducido por el escocés James Braid¹⁹⁴. Liébeault en su práctica privada como médico trataba todas las enfermedades con el hipnotismo y también demostró que personas psíquicamente normales podían ser hipnotizadas¹⁹⁵. Es decir, Liébeault desvincula el estado de hipnosis de lo patológico y de un estado excepcional perteneciente solo a algunos individuos. Por otro lado también desvincula la inducción del sueño y el estado hipnótico del poder de los magnetizadores para relacionarlo con un estado mental provocado por una “fuerza activa procedente del cerebro”¹⁹⁶, la «atención». Es especialmente relevante la aportación de Liébeault al tema que nos ocupa al adjudicar a la atención la fuerza fundamental que actúa y se manifiesta por medio de ideas en la inducción de la hipnosis e incluso en la aparición y curación de enfermedades:

“La propiedad de la atención de «condensarse allí donde es llamada y disminuir al mismo tiempo en otros puntos» condiciona dos formas distintas de los efectos de la

¹⁹³ Nota de la autora: No es original del todo, pues ya los primeros magnetizadores magnetizaban colectivamente.

¹⁹⁴ Braid llamaba a su método sueño nervioso (nervous sleep) y a la forma más extrema de este sueño la denominaba hipnotismo. Ver en LÓPEZ PIÑERO, J.M., *Del hipnotismo a Freud*, Pág. 49.

¹⁹⁵ LÓPEZ PIÑERO, J. M., *Del hipnotismo a Freud*, Pág. 63.

¹⁹⁶ *Ibíd.*, Pág. 64.

«fuerza nerviosa» en el organismo: el «estado libre o activo», propio de la vigilia máxima, y el «estado de acumulación o pasivo», propio del sueño y de situaciones análogas. La clave explicativa de los fenómenos hipnóticos reside en que la sugestión, actuando en situaciones de «estado pasivo», produce desplazamientos de la «fuerza nerviosa».”¹⁹⁷

La posibilidad de acceder al inconsciente deja de ser con Liébeault algo externo al paciente y desestima cualquier interpretación que tenga que ver con lo sobrenatural, ante lo que propone una explicación psicológica. Por otro lado para Liébeault el aspecto relacional entre magnetizador y paciente puede influir en la curación respecto a ideas subyacentes como por ejemplo “el prestigio del médico”¹⁹⁸, pero al parecer no hace referencia a implicaciones emocionales.

Esta línea histórica de influencias desde Faria hasta Liébeault dará origen a la escuela de Nancy, una de las dos grandes escuelas de hipnotismo, que surgió en Francia. Estas dos escuelas bien diferenciadas aparecieron casi simultáneamente: la escuela de Nancy dirigida por el médico internista Hyppolyte Bernheim (1840-1919) y la escuela de la Salpêtrière encabezada por el médico neurólogo Jean-Martin Charcot (1825-1893).

¹⁹⁷ *Ibíd.*, Págs. 64-65.

¹⁹⁸ CHERTOK, L., DE SAUSSURE, R., *The therapeutique revolution*, Pág. 44.

3.3.2. La Escuela de Nancy

Bernheim trabajó primero en el hospital y la universidad de Estrasburgo y cursó estudios también en París y Berlín. Después que Estrasburgo fuera anexionada a Alemania en 1871, Bernheim se estableció en Nancy donde entró en contacto en 1882 con Liébeault adoptando el hipnotismo para tratar algunas enfermedades aunque pensaba que todo el mundo era susceptible de ser hipnotizado independientemente de sufrir o no alguna patología, idea ésta ya formulada por Liébeault. En 1884 Bernheim publica su primer libro sobre hipnotismo *De la sugestión dans l'État Hypnotique et dans l'État de Veille*, a partir del cual otros médicos y profesores de la Universidad de Nancy empiezan a mostrar interés por el hipnotismo, naciendo de este modo la Escuela de Nancy. Bernheim entremezcla los conceptos sugestión e hipnosis y con el tiempo irá dando más preponderancia a la sugestión hasta llegar a negar el hipnotismo. Asimismo decía que “el hipnotismo... es un estado de sugestibilidad aumentada inducido por la sugestión”¹⁹⁹. Hacia el final de su vida fue abandonando el hipnotismo para utilizar la sugestión en estado de vigilia pues para él “los efectos que se pudieran obtener por este método [el hipnotismo] podían obtenerse igualmente mediante la sugestión en estado de vigilia, procedimiento que la escuela de Nancy denominó «psicoterapia»”²⁰⁰. Bernheim fundamentó su método «la psicoterapia sugestiva» en tres conceptos básicos: “el carácter relativo de los métodos de hipnotización, la peculiar individualidad de cada hipnotizado y la sugestión en estado de vigilia”²⁰¹. Todo ello muy revolucionario y cercano a la psicoterapia actual, pues considera que

¹⁹⁹ ELLENBERGER, H., *The discovery of the unconscious*, Pág. 87.

²⁰⁰ BERNHEIM, H., *Hypnotisme, sugestión, psychothérapie, Études nouvelles*, París, Doin, 1891. En este libro Bernheim explica su recorrido desde su adopción del método de Liébeault hasta su formulación de la terapia sugestiva. Cit. en ELLENBERGER, H., *The discovery of the unconscious*, Pág. 87.

²⁰¹ LÓPEZ PIÑERO, J.M., *Del hipnotismo a Freud*, Pág. 69.

la importancia del hipnotismo reside en la persona del hipnotizador mas que en la técnica utilizada, aunque al parecer no se refiere a las cualidades emocionales sino a algún tipo de habilidad personal para hipnotizar; pues, según afirman Chertok y Saussure, Bernheim tampoco reconoció lo afectivo relacional²⁰². A su vez Bernheim destaca cómo la particularidad de cada individuo influirá en el grado alcanzado en el hipnotismo y por último plantea la posibilidad de acceder a otros estados de consciencia sin la necesidad de ser hipnotizado.

3.3.3. La Escuela de la Salpêtrière

Charcot entró a trabajar como neurólogo en el hospital de la Salpêtrière y en 1862 era médico jefe de una de las secciones más grandes del hospital. En 1878 entró en contacto con el hipnotismo, según Ellenberger seguramente influenciado por Charles Richet. Se ejercitó en la hipnosis a través del estudio de la histeria, identificando el estado hipnótico como consecuencia de un trastorno histérico.

“Charcot suponía que el choque nervioso que seguía al trauma era un tipo de estado hipnótico análogo al hipnotismo y por tanto, permitía el desarrollo de la autosugestión en el individuo.”²⁰³

En una primera etapa para Charcot la sugestión no tenía participación causal en el hipnotismo sino que para él la sugestión era uno de los síntomas que aparecían en una de las etapas del hipnotismo. A partir de 1885 empieza a tomar en consideración la sugestión como “la posibilidad de introducir en el

²⁰² CHERTOK, L., DE SAUSSURE, R., *The thérapeutique révolution*, Pág. 49.

²⁰³ ELLENBERGER, H., *The discovery of the unconscious*, Pág. 91.

sujeto ideas sugeridas”²⁰⁴ pero sin participación activa del sujeto es decir “las ideas actúan sobre el organismo a través de un mecanismo determinista”²⁰⁵. El estudio del hipnotismo a través de la histeria en la Salpêtrière hizo que los círculos oficiales de la ciencia y en concreto de la medicina le prestaran atención. Pero el hipnotismo se contemplaría desde un punto de vista bastante reduccionista pues quedaría asociado a un estado patológico del ser humano.

En las primeras décadas del siglo XX el hipnotismo sufrirá una decadencia quedando relegado a un plano marginal. Ángel González de Pablo postula entre los posibles motivos las siguientes causas: en un primer lugar la confrontación, falta de acuerdo e indefinición “con respecto a la esencia de la hipnosis y de la sugestión”, polémica ésta suscitada desde sus inicios entre la Escuela de Nancy y la Escuela de la Salpêtrière; en segundo lugar, “los prejuicios éticos y desconfianza hacia el hipnotismo y la figura del hipnotizador”, problemática por otra parte ya existente desde el comienzo de la práctica del magnetismo; en tercer lugar, “la configuración del psicoanálisis como el movimiento dominante en la psicoterapia” que ante su innovación tanto teórica como práctica eclipsará de manera notable el hipnotismo; en cuarto lugar, la creciente desviación que fue tomando el hipnotismo hacia la parapsicología; y por último el estancamiento del hipnotismo debido a “la repetición de esquemas y contenidos antiguos”, es decir una clara falta de innovación en los planteamientos y el estudio del tema.²⁰⁶

²⁰⁴ LÓPEZ PIÑERO, J.M., *Del hipnotismo a Freud*, Pág. 80.

²⁰⁵ *Ibíd.*, Pág. 81.

²⁰⁶ GONZÁLEZ DE PABLO, A., *El hipnotismo en la España del primer tercio del siglo XX*, Págs. 230-242.

4. NIETZSCHE: PRECURSOR DE LA VIVENCIA DEL INCONSCIENTE EN LA FILOSOFÍA

4.1. INTRODUCCIÓN

“Quien para interpretar a Nietzsche utiliza sus citas es un falsario, porque le hará decir lo que a él le venga en gana, intercalando según le parezca palabras y frases auténticas. En la mina de este pensador se hallan toda clase de metales: Nietzsche lo dijo todo, y dijo también lo contrario de todo. Y en general es deshonesto utilizar las citas de Nietzsche cuando se habla de él, porque de esta manera se da valor a las propias palabras aprovechando la sugestión que suscita la introducción de las suyas.”²⁰⁷

Nietzsche precedió e influyó a la psicología profunda del siglo XX sobre todo a partir de su crítica a una moral que había imperado durante siglos: una moral que establecía el sentido de todos los valores y se adjudicaba la custodia de la verdad. Con Nietzsche el bien y el mal se relativizan, la supuesta coherencia del individuo moral se desmorona dejando traslucir la grieta profunda que recorre a los seres humanos mostrándolos más divididos que nunca. Desnuda al hombre y lo deja desvalido sin un pensar donde aferrarse ni un sentir específicamente humano en el que poder identificarse. El discurso se individualiza y la subjetividad busca objetivarse, reclama su validez del mismo modo que la locura ya no es simple desvarío puesto que la locura y el sufrimiento poseen un mundo propio con su saber y verdad correspondiente. El mundo interno con toda su subjetividad irrumpe en un mundo exterior construido desde la lógica de la llamada razón consciente. De este camino hacia la subjetividad escribe Nietzsche en *Aurora*:

²⁰⁷ COLLI, G., *Después de Nietzsche*, “Citas prohibidas”, Pág. 150.

“Al individuo, en tanto que desea su felicidad, no han de hacérsele recomendaciones sobre el camino hacia ella: porque la felicidad individual brota de leyes propias, desconocida a cada cual, y sólo puede ser obstaculizada y frenada por prescripciones externas. (...) Únicamente si la humanidad tuviera un *objetivo* reconocido por todos podría proponerse que se actuara así o de la otra manera: de momento no existe ese objetivo.”²⁰⁸

La mirada de Nietzsche es como el ojo ante una lupa, pasea su mirada a través de ésta y cada detalle donde la mirada se posa adquiere la grandeza de un mundo en sí mismo reclamando el sentido de su existencia individual. En este agrandamiento de los puntos e inflexiones del pensamiento pierde consistencia todo pensamiento sistemático y lineal. De hecho, su estilo aforístico rompe con toda una tradición del pensamiento filosófico sistemático. Deja puertas abiertas continuamente y retoma a menudo pensamientos que ya había lanzado anteriormente pero desde un ángulo nuevo, incorporando otros matices. Es más una forma de pensar en círculo donde lo importante no son tanto sus causas y consecuencias como penetrar el pensamiento, profundizarlo, ampliarlo, dejar sus fronteras abiertas y ofrecer al lector la posibilidad de recrear ese pensar. Al respecto Luis Jiménez Moreno opina que Nietzsche “no pretendía ofrecer una filosofía perfectamente concluida y acabada para ser asumida, sino ofrecer materiales ricos y diferentes que admitieran construcciones diferentes para cada filosofía personal, invitando a sus lectores a filosofar”²⁰⁹. Aunque según Safranski²¹⁰, a partir de un momento de su vida Nietzsche sí buscó el sistema en su filosofía.

²⁰⁸ NIETZSCHE, F., *Aurora*, aforismo 108: “Algunas tesis”, Pág. 102.

²⁰⁹ JIMÉNEZ MORENO, L., en “Introducción”, de *La gaya ciencia* de NIETZSCHE, Pág. 27.

²¹⁰ SAFRANSKI, R., *Nietzsche, biografía de su pensamiento*, Pág. 224.

Nietzsche es un antecedente de la toma de conciencia de la irrupción del inconsciente en nuestras vidas como una parte importante a tomar en consideración. No desarrolla un discurso o análisis del mismo, sino que se sumerge en su tiempo y espacio para hablarnos desde sus profundidades, desde el lado abismal y poético del pensamiento. No separa el pensamiento del sentir, el pensamiento convulsiona su vida y ésta convulsiona su pensamiento. Éste estaría más cerca del pensar infinito que del finito, de la recreación del mito y de las artes. Al respecto escribe Nietzsche:

“Pero pienso yo que hoy nosotros por lo menos estamos lejos de ridícula inmodestia de decretar desde nuestro rincón que sólo se *pueden* tener perspectivas de este rincón. El mundo se nos ha hecho más bien otra vez «infinito», en cuanto no podemos rehusar la posibilidad de que *encierra en sí infinitas interpretaciones*.”²¹¹

Su obra es en cierto modo una composición poética donde la vida, el dolor, la alegría, la intuición y los deseos están presentes. No es un conocimiento intelectualizado sino encarnado pues habla desde el dolor y la alegría, desde la vida misma. Es un conocer que está al alcance de nuestra percepción pero que no es ni medible ni cuantificable a la manera de la ciencia positivista. En el prólogo a la segunda edición de su libro *El gay saber*, escrito en 1886, Nietzsche deja entrever esta actitud ante el conocimiento:

“No somos ranas pensantes, ni tampoco aparatos de objetivar y registrar, con frías entrañas. Hemos de alumbrar constantemente nuestros pensamientos con nuestro dolor y darles maternalmente cuanto poseemos de

²¹¹ NIETZSCHE, F., *La gaya ciencia*, aforismo 374: “Nuestro nuevo «infinito»”, Págs. 344-345.

sangre, corazón, fuego, placer, pasión, tormento, conciencia, suerte y destino. Vida significa para nosotros todo cuanto somos, cambiar continuamente en luz y en llama.”²¹²

Al final de este párrafo, cuando nos dice “cambiar continuamente en luz y en llama”, hace alusión a su sistema bicameral de la cultura, de la que habla más explícitamente en una obra anterior, *Humano, demasiado humano*, de la necesidad de “dos cámaras cerebrales, una para percibir la ciencia, otra para captar lo que no es ciencia. Han de estar juntas, sin confusión, separables, e incluso con la posibilidad de cerrarlas. Esto es una exigencia de la salud. En un ámbito está la fuente de fuerza, en el otro el regulador: hay que calentar con ilusiones, acentos unilaterales, pasiones; y con la ayuda de la ciencia que conoce hay que evitar las consecuencias malignas y peligrosas de un recalentamiento”²¹³. A pesar de conocer los peligros de quemarse en la llama parece que hay consenso en cuanto que Nietzsche fue víctima del calentamiento de su propio pensar al no haber tenido en cuenta su sistema bicameral y no haber participado de un pensamiento más regulador y frío como apunta Safranski²¹⁴. O en palabras de Colli:

“Nietzsche no fue capaz de distanciarse de sí mismo,... [ni tampoco] ...tuvo la fuerza de detenerse, de tomar aliento, de remansar en un lago su torrente impetuoso...”²¹⁵

Y para finalizar esta introducción quiero evocar las palabras de Thomas Mann en su ensayo sobre Nietzsche *La filosofía de Nietzsche a la luz de nuestra*

²¹² *Ibíd.*, Pág. 56.

²¹³ NIETZSCHE, F., *Sämtliche Werke. Studienausgabe in 15 Bände*, München, 1980, volumen II, Pág. 209. Cit. en Safranski, R., *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, Pág. 212.

²¹⁴ SAFRANSKI, R., *Nietzsche, biografía de su pensamiento*, Pág. 213.

²¹⁵ COLLI, G., *Después de Nietzsche*, “Un torrente impetuoso”, Pág. 145.

experiencia escrita en 1947, en el que escribe cómo en Nietzsche, “la defensa del instinto contra la razón y contra la consciencia fue una corrección ligada a una época. (...) Esa opinión sólo resulta explicable históricamente, a partir de una situación filosófica momentánea, como corrección de una hartura de racionalismo”²¹⁶. Situación ésta, a mi entender, en la que aún continuamos y que todavía no podemos dar por superada. Para Mann “Nietzsche fue empujado hacia los ventisqueros de un error grotesco”, sin embargo a pesar de este error, Mann opina que Nietzsche nos dejó un legado al que le debiéramos estar eternamente agradecidos.

“El conocimiento y el ejemplo de Nietzsche fueron que la filosofía no es una abstracción fría, sino una experiencia vital, un sufrimiento y un sacrificio a favor de la humanidad.”²¹⁷

4.2. LA DIVISIÓN INTERNA

“En la moral el hombre no se trata a sí mismo como individuo, sino como dividido.”²¹⁸

4.2.1. Ruptura del pensamiento mecanicista

Nietzsche adopta el estilo aforístico* en 1877 con la obra *Humano, demasiado humano*, lo que supone un cambio esencial en la concepción del

²¹⁶ MANN, T., *La filosofía de Nietzsche a la luz de nuestra experiencia*, Págs. 133 y 115.

²¹⁷ *Ibíd.*, Pág. 135.

²¹⁸ NIETZSCHE, F., *Sämtliche Werke. Studienausgabe in 15 Bänden*, München, 1980, volumen II, Pág. 76. Cit. En SAFRANSKI, R., *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, Pág. 195.

* Nota de la autora: la adopción del estilo aforístico no es una originalidad de Nietzsche. Ya otros pensadores anteriores utilizaron los aforismos en su hacer filosofía como por ejemplo Lichtenberg.

pensamiento al romperse la continuidad mecanicista causa-efecto establecida en el pensamiento preponderante. Es un cambio a nivel formal que se refleja en el estilo literario, y a nivel de pensamiento se manifiesta en el camino a proceder en el conocer. Nietzsche muestra su desacuerdo en que la realidad se interprete linealmente pues considera esta manera de mirar el mundo una ilusión:

“Que sólo sea correcta una interpretación del mundo, que *vosotros* aprobáis como correcta, que puede ser investigada y elaborada científicamente en sentido *vuestro* (¿queréis decir propiamente *meccanicista*?), tal que admita nada más que números, cálculos, pesas, ver y palpar, esto es una rusticidad y una ingenuidad, suponiendo que no sea una enfermedad mental, un idiotismo. ¿No sería por el contrario justificadamente probable que es precisamente lo más superficial y lo más extrínseco de la existencia –la que está más a la vista, su piel y su ostentación, lo que se deja captar primeramente–?”²¹⁹

Siguiendo con su crítica al modelo de pensamiento adoptado en el conocimiento, hace alusión a la confusión que existe ante la interpretación de la realidad; pues lo que consideramos una explicación de la realidad es, en verdad, una descripción de cómo la realidad se nos presenta en apariencia, en lo superficial quedando su verdadero sentido y profundidad lejos de la comprensión²²⁰. Al respecto escribe:

“En este espejo –y nuestro intelecto es un espejo– sucede algo que muestra regularidad, una cosa determinada sigue siempre a otra cosa determinada, –cuando queremos

²¹⁹ NIETZSCHE, F., *La gaya ciencia*, aforismo 373: “«Ciencia» como prejuicio”, Pág. 343.

²²⁰ *Ibíd.*, aforismo 112: “Causa y efecto”, Pág. 175.

registrarlo y nombrarlo lo llamamos causa y efecto ¡pobres necios! ¡Como si hubiéramos entendido y pudiéramos entender algo de ese fenómeno! ¡No hemos visto nada más que las *imágenes* de «causas y efectos»! ¡Y esa cualidad de imagen imposibilita la comprensión de una relación más esencial que la de sucesión!”²²¹

Nietzsche introduce un corte en las explicaciones y en la sucesión de los acontecimientos, ya sean actos, pensamientos o sentimientos, pues esta ruptura permite recuperar la interioridad y subjetividad de los valores morales dotándoles de nueva luz y recrear los acontecimientos en nuevas relaciones y valores. Es un pensamiento incisivo, de cirujano, donde la totalidad de la imagen y de la apariencia queda rota y en este pensar las partes son tomadas como una totalidad en sí mismas. El estilo lingüístico de Nietzsche, la *escritura discontinua*, dirá Colli, supone una conquista cognoscitiva. Colli escribe que a partir de Nietzsche:

“...el pensamiento se impone como un relampagueo y en general es comunicado en su vibración inmediata. Cuando se le añade una argumentación, permanece interna al propio pensamiento, hace explícito su contenido, no discute lo que es diferente, no coordina, no se preocupa de la continuidad, de la coherencia de una exposición más amplia, rechaza soberbiamente cualquier atadura, cualquier «moralidad» deductiva.”²²²

²²¹ NIETZSCHE, F., *Aurora*, aforismo 121: “Causa y efecto”, Pág. 123.

²²² COLLI, G., *Después de Nietzsche*, “Dos maneras de pensar”, Págs. 100-101.

4.2.2. Conocimiento y objetividad

Para Nietzsche la objetividad es pura fantasía pues se construye en torno a un sistema cerrado de ideas preconcebidas de tal modo que el conocimiento que transmite ya tiene un inicio subjetivo. Igualmente la objetividad en relación al conocimiento de uno mismo tampoco es posible. Sobre esta idea en Nietzsche, Ávila escribe: “la creencia ingenua en que nosotros, sujetos de conocimiento, podemos llegar a conocernos con facilidad. La autotransparencia de la conciencia es rechazada aquí”²²³. Y al respecto Nietzsche escribe:

“Nosotros los que conocemos somos desconocidos para nosotros, nosotros mismos somos desconocidos para nosotros mismos: esto tiene un buen fundamento. No nos hemos buscado nunca, –¿cómo iba a suceder que un día nos *encontrásemos?*”²²⁴ (...) “El hombre es difícil de descubrir, y descubrirse uno a sí mismo es lo más difícil de todo; a menudo el espíritu miente a propósito del alma. Así lo procura el espíritu de la pesadez.”²²⁵

Además ni las cosas ni las ideas ni las personas ni la vida son permanentes, muy al contrario, están sujetas a una transformación continua aunque las costumbres lo ocultan:

“«¿Dónde tienes tus sentidos? ¡Esto no puede ser verdad!», y en tal caso en vez de insistir mirando y oyendo con mayor atención, se desvía como amedrentado por la ocurrencia y trata de quitárselo de la cabeza tan pronto

²²³ ÁVILA, R., *Identidad y tragedia. Nietzsche y la fragmentación del sujeto*, Pág. 93.

²²⁴ NIETZSCHE, F., *La genealogía de la moral*, Pág. 21.

²²⁵ NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*, “Del espíritu de la pesadez”, Pág. 275.

como es posible. Su canon interior suena así: «no quiero ver nada que esté en contra de la opinión corriente de las cosas».”²²⁶

Los conocimientos objetivos que reflejan determinada verdad si se erigen en dogmas obstaculizan el camino hacia el conocimiento, ocluyen el oído y la visión. Pero además Nietzsche tiene muchas dudas sobre “hasta qué punto consiente la verdad en ser incorporada”²²⁷. Esta afirmación la llevará hasta el extremo de lo que él considera vivir:

“Sé más de la vida porque con mucha frecuencia estuve expuesto a perderla, y precisamente por eso *tengo* yo más vida que todos vosotros.”²²⁸

Para Nietzsche el conocimiento y las teorías se cierran sobre sí mismas para dar una apariencia de verdad y de seguridad, sentimiento éste que es lo suficientemente fuerte para proteger la verdad del ataque de sus enemigos: la contradicción, la duda, el miedo al vacío, la inseguridad, la debilidad o «la falta de voluntad», como más concretamente lo llama Nietzsche:

“La fe se desea tanto más y es más premiosamente necesaria, donde falta voluntad, pues la voluntad, en cuanto amor al mando, es el signo más distintivo de la propia soberanía y de la propia fuerza. Esto quiere decir que cuanto menos sabe uno mandar, tanto más desea uno alguien que mande, que mande con rigor, sea Dios, un

²²⁶ NIETZSCHE, F., *La gaya ciencia*, aforismo 25: “Nada está previamente determinado para el conocimiento”, Pág. 94.

²²⁷ *Ibíd.*, aforismo 110: “Origen del conocimiento”, Pág. 174.

²²⁸ *Ibíd.*, aforismo 303: “Dos hombre felices”, Pág. 253.

príncipe, un Estado, un médico, un confesor, un dogma o una conciencia de partido.”²²⁹

De estas líneas se infiere que detrás de toda rigidez tanto en cuanto al pensar como al sentir hay un sentimiento de temor. Dogma y miedo se retroalimentan y lo que debiera ser una perspectiva o una referencia más en nuestro mundo se convierte en una fortaleza, que si bien nos permite vivir en un mundo aparentemente seguro y conocido que nos protege de posibles agresiones o sufrimientos, también nos impide traspasar sus muros y avanzar no solo en el conocer sino también en el vivir.²³⁰

La fijación de nuestras ideas y sentimientos en valores y/o dogmas será definitivamente consolidada por la costumbre hasta el punto, escribe Nietzsche refiriéndose a la doctrina de Aristóteles y también a toda moral y religión, que “*uno finge para sí mismo razones* en virtud de las cuales deberían sostenerse aquellas leyes, únicamente con el fin de no confesarse a sí mismos que están tan *acostumbrados* al dominio de ellas, y que no quieren ya ninguna otra cosa”²³¹. Y más adelante en el mismo aforismo continúa: “las razones y las intenciones que vienen tras la costumbre se le añaden siempre engañosamente como primeras”. Es decir, no habría una verdadera comprensión del conocimiento que damos por conocido y/o por sabido sino que adoptamos el conocimiento y posteriormente lo pensamos en un desconocimiento del camino que nos ha llevado hasta él. De este modo, se convierte en más apremiante el dar por sabido un conocimiento que el conocimiento en sí o el camino que nos ha conducido hasta él. Las ideas, los sentimientos etc., al

²²⁹ *Ibíd.*, aforismo 347: “Los creyentes y su necesidad de fe”, Pág. 295.

²³⁰ *Ibíd.*, aforismo 303: “Dos hombres felices”, Pág. 253.

²³¹ *Ibíd.*, aforismo 29: “Los que además son mentirosos”, Págs. 95-96.

repetirse en el tiempo²³² y asociarse en el espacio del logos consciente²³³, se convierten en algo que nos es familiar, en costumbre, apaciguando el temor y la inquietud que nos produce lo desconocido. Pero la tranquilidad y la satisfacción, adquiridas como consecuencia de reducir a conocido algo que anteriormente nos era extraño, cierran otros caminos hacia el conocimiento alienándonos en una actitud pasiva ante el conocer donde “lo conocido equivale a ser reconocido”²³⁴ y toda actividad descubridora y creadora del que conoce queda soterrada.

“De días húmedos y tristonos, soledad y palabras poco cariñosas dirigidas a nosotros crecen *conclusiones* como setas: un buen día están ahí, no sabemos de dónde vienen, y nos miran grises y mohíνας. ¡Pobre el pensador que no es el jardinero de sus plantas sino sólo su suelo!”²³⁵

El conocimiento cuando no es un conocimiento encarnado sino un conocimiento desligado del sujeto conocedor se convierte en algo carente de vida, triste e infecundo. Y lo último que Nietzsche quiere es “la negación y la renuncia de sí mismo.”²³⁶

4.2.3. Conocimiento y subjetividad

Nietzsche reclama el reconocimiento de la subjetividad y la participación activa del sujeto que quiere conocer y para ello propugna invertir el camino

²³² NIETZSCHE, F., *Aurora*, aforismo 22: “Obras y fe”, Pág. 35. Y también en *La gaya ciencia*, aforismo 58: “¡Sólo en cuánto creador!”; Págs. 117-118.

²³³ NIETZSCHE, F., *La gaya ciencia*, aforismo 354: “Sobre el genio de la especie”, Págs. 304-308.

²³⁴ *Ibíd.*, aforismo 355: “El origen de nuestro concepto «conocimiento»”, Págs. 308-309.

²³⁵ NIETZSCHE, F., *Aurora*, aforismo 382: “Jardinero y jardín”, Pág. 271.

²³⁶ NIETZSCHE, F., *La gaya ciencia*, aforismo 304: “Cuando hacemos algo, abandonamos algo”, Pág. 254.

seguido hasta ese momento, que consistía en la identificación con pensamientos, sentimientos y percepciones contruidos a partir de una imagen aprendida del mundo y de nosotros mismos obviando parte de nuestra experiencia en este aprendizaje. Propone partir desde el mundo interior, un camino individual y original que solo cada uno de nosotros puede llevar a cabo. En este mismo sentido Ávila señala en relación al pensamiento de Nietzsche que el conocer, la verdad no es “algo dado e independiente de nuestra búsqueda y de nosotros mismos.”²³⁷

Por otro lado el que adoptemos pensamientos o sentimientos sin una participación activa no quiere decir que éstos estén desprovistos de subjetividad. Así, para Nietzsche todo conocimiento parte de una subjetividad aprendida de una conciencia ajena o proveniente de la propia conciencia. Cuando no somos conscientes de estos procesos es cuando pensamos que están desprovistos de subjetividad. Para él la subjetividad siempre es previa al conocer:

“Se ve que también la ciencia se apoya sobre una fe, no existe ciencia alguna «libre de presupuestos».”²³⁸

El verdadero camino del conocimiento conlleva la liberación del espíritu y cambiar aquellas costumbres y valores que nos han conformado, aquello que consideramos sagrado y “santificado”, y poder “*soportar la contradicción*”²³⁹ y ser capaces de soportar el desvío de toda conciencia social. Nietzsche escribe sobre las consecuencias de este desvío:

²³⁷ ÁVILA, R., *Identidad y tragedia. Nietzsche y la fragmentación del sujeto*, Pág. 79.

²³⁸ NIETZSCHE, F., *La gaya ciencia*, aforismo 344: “En qué medida somos piadosos nosotros también”, Pág. 287. También mirar sobre este tema el aforismo 300: “Preludios de la ciencia”, Págs. 249-250.

²³⁹ *Ibíd.*, aforismo 297: “Poder contradecir”, Pág. 248.

“El ánimo de quien está en el camino de conocer, en cuanto contradictorio con la «fama permanente» se tiene por *ignominioso*, mientras conserva todos los honores la petrificación de los puntos de mira.”²⁴⁰

Hay que desprenderse de las ideas con las que nos hemos identificado y nos han dotado de unidad para así empezar a vivir en una diversidad y pluralidad de acontecimientos y perspectivas tanto exterior como interior. Todo ello implica aceptar la contradicción y admitir todos aquellos sentimientos o experiencias de vida que han sido objeto de rechazo a lo largo de la historia como el sufrimiento, la locura o el egoísmo, a lo que Nietzsche nos dice: “Tu egoísmo es la desgracia de tu vida..., esto se predicó durante miles de años”²⁴¹. O por ejemplo con respecto al fracaso, Nietzsche escribe:

“Existe también un hombre completamente distinto, (...) Que esto no me sale bien –se dice a sí mismo–, pues tal vez me salga lo otro, y en total no sé si debo más a lo que me hace fracasar que a lo que tengo éxito.”²⁴²

El conocimiento al que Nietzsche insta implica el descondicionamiento de los presupuestos y prejuicios establecidos en torno a él, para así posibilitar un nuevo comienzo de búsqueda desde la propia visión del individuo. Esto conlleva la ruptura con las costumbres establecidas ligadas al entorno social o como numerosas veces dice, «el desvío del rebaño», un distanciamiento del consenso común, y por tanto el acercamiento a uno mismo, entrar en contacto con lo que uno es. En este reencuentro con uno mismo relacionado directamente con la subjetividad, con el camino individual y con el espíritu

²⁴⁰ *Ibíd.*, aforismo 296: “La fama permanente”, Pág. 247.

²⁴¹ *Ibíd.*, aforismo 328: “Causar daño a la necedad”, Pág. 268.

²⁴² *Ibíd.*, aforismo 303: “Dos hombres felices”, Pág. 253.

hay, para Nietzsche, un trayecto inevitable que recorre la vivencia del dolor en un reconocimiento del mismo. Menciona bastantes veces en su obra cómo la evasión del dolor nos impide a su vez vivir la alegría. También llama nuestra atención en múltiples ocasiones sobre la tendencia cada vez más generalizada a evadir el dolor. A esto contribuye la atención y valor creciente que se le da al mundo externo, tanto al espacio como al tiempo que se le dedica, en detrimento de la dedicación al mundo interno, al espíritu:

“Nuestro tiempo, por mucho que hable de economía, es un despilfarrador: despilfarra lo más valioso, el espíritu.”²⁴³

Este dolor que obviamos, sea reprimido o simplemente aún no considerado por nuestra razón, lo veamos o no, está presente en nuestras vidas aunque sea en un tiempo y espacio distinto al de la consciencia. Colli lo expresa de manera muy clara en su aforismo *equívoco sobre el dolor*:

“El dolor no es un accidente eliminable: forma parte de la base. El hombre para suprimirlo tendría que negar la vida, y por tanto –si fuese posible– mediante la razón. No hay instinto contra el dolor, porque el dolor expresa ya algo más. Sólo lo que se expresa en la alegría puede «remover» lo que se expresa en el dolor.”²⁴⁴

El sufrimiento inútil, desesperanzador, alienante es aquel que se genera en la negación de ese dolor del que habla Colli que *forma parte de nuestra base*, pues negarlo conlleva negarnos a nosotros mismos. De modo que en esta evasión y/o negación del dolor, nos alejamos de nuestra experiencia. Esto da

²⁴³ NIETZSCHE, F., *Aurora*, aforismo 179: “¡Tan poco estado como sea posible!”, Pág. 169.

²⁴⁴ COLLI, G., *Después de Nietzsche*, Pág. 114.

lugar a un sufrimiento añadido, un dolor sobrepuesto. Quizás podamos llamar a la experiencia del dolor, sufrimiento existencial o vital y a la negación del dolor, sufrimiento psicológico o sufrimiento “*al modo estoico*”²⁴⁵ como lo llama Nietzsche. El sufrimiento psicológico queda retenido y encapsulado en el logos, en el yo llamado consciente que, aunque dominador, tiene que soportar todo el peso existencial produciendo un desequilibrio además de obnubilar nuestra visión. Esta sobrecarga del yo reclamará en los albores del siglo XX ser asistido en el proceso psicoterapéutico. Y éste es uno de los aspectos donde Nietzsche abre una brecha y se anticipa a nuestro tiempo.

4.2.4. El sujeto moral

Para Nietzsche lo que se considera la supuesta coherencia del individuo como sujeto moral es una construcción desde lo externo con la cual el mundo interno no se correspondería, y aquí la existencia del individuo como dividido se hace irrevocable: la división del sujeto como sujeto externo y sujeto interno, que además es una división interiorizada. La relación establecida en esta división interna, entre las partes divididas, es asimétrica pues en ella “la alabanza de las virtudes es la alabanza de algo que daña particularmente a cada uno, viene a ser la alabanza de impulsos que quitan al hombre su más noble egoísmo y la fuerza para la más alta protección de sí”²⁴⁶. O dicho de otro modo: “Moralidad es el instinto de rebaño en cada individuo”²⁴⁷. Esta contraposición entre moral e individuo, el sometimiento del individuo ante la moral es uno de los impedimentos hacia la consecución del hombre psíquicamente libre:

²⁴⁵ NIETZSCHE, F., *La gaya ciencia*, aforismo 326: “Los médicos de las almas y el dolor”, Pág. 266.

²⁴⁶ *Ibíd.*, aforismo 21: “A los maestros del desinterés”, Pág. 85.

²⁴⁷ *Ibíd.*, aforismo 116: “Instinto de rebaño”, Pág. 178.

“Bajo el dominio de la moralidad de la costumbre la originalidad de todo tipo ha desarrollado mala conciencia.”²⁴⁸ (...) “Donde se da la esclavitud existen solamente unos pocos individuos y éstos tienen en contra suya los instintos de rebaño y la conciencia.”²⁴⁹

La moral ha sido interiorizada de tal modo que ya no necesitamos tener fuera carceleros y verdugos pues son parte de nosotros y nos miramos y juzgamos con sus ojos, por lo que ni siquiera es necesario actuar para sentir culpa, pues ésta ya está incorporada en nuestra existencia:

“-¡y qué terrible y contra razón es ya entender causa y efecto como causa y castigo!- aún se ha hecho más, y se ha despojado, con esta perversa interpretación del concepto del castigo, a la pura casualidad del acontecer de su inocencia. Incluso se ha llevado la locura al punto de obligar a sentir la existencia misma como castigo, (...)”²⁵⁰

Más tarde, en el siglo XX, Foucault en su libro *Vigilar y Castigar* desarrollará detenidamente este pensamiento en el ámbito de la psiquiatría y la ciencia penitenciaria, campos ambos que se entremezclan y entrecruzan todavía en el siglo XIX. A principios del siglo XIX los locos son liberados de sus cadenas por Pinel, pero en este siglo el poder político y social que ha construido una moral que desarrolla la vigilancia y el control -concerniente a lo disciplinario referido a los presidiarios y los locos- ya está interiorizada; el sujeto pasa a ser objeto tanto de un poder exterior como interior:

²⁴⁸ NIETZSCHE, F., *Aurora*, aforismo 9: “Concepto de la moralidad de la costumbre”, Pág. 24.

²⁴⁹ NIETZSCHE, F., *La gaya ciencia*, aforismo 149: “Fracaso de las reformas”, Pág. 200.

²⁵⁰ NIETZSCHE, F., *Aurora*, aforismo 13: “Para la nueva educación del género humano”, Pág. 26.

“El que está sometido a un campo de visibilidad, y que lo sabe, reproduce por su cuenta las coacciones del poder; las hace jugar espontáneamente sobre sí mismo; inscribe en sí mismo la relación de poder en la cual juega simultáneamente los dos papeles; se convierte en el principio de su propio sometimiento.”²⁵¹

Los prejuicios están estrechamente entrelazados entre el individuo y la comunidad a la que pertenece. Tiene preeminencia el mundo exterior por lo que las ideas y sentimientos son contruidos en base a unas necesidades sociales. Como decíamos anteriormente los prejuicios morales están incorporados dentro del sujeto, pero el tipo de relación que los individuos establecen con las autoridades de su comunidad también está interiorizada manifestándose en la manera de relacionarnos con nosotros mismos. No solo aprendemos un código moral de relación con el exterior sino que también se convertirá en el código a través del cual nos vamos a relacionar con nosotros mismos. En palabras de Nietzsche:

“Nosotros los hombres modernos, nosotros somos los herederos de la vivisección durante milenios de la conciencia, y de la autotortura, también durante milenios, de ese animal que nosotros somos: en esto tenemos nuestra más prolongada ejercitación, acaso nuestra capacidad de artistas, y en todo caso nuestro refinamiento, nuestra perversión del gusto. Durante demasiado tiempo el hombre ha contemplado «con malos ojos» sus inclinaciones naturales, de modo que éstas han acabado por hermanarse con él con la «mala conciencia».”²⁵²

²⁵¹ FOUCAULT, M., *Vigilar y Castigar*, Pág. 206.

²⁵² NIETZSCHE, F., *La genealogía de la moral*, Pág. 122.

Cualquier manifestación que se salga de la tradición de nuestra comunidad, que parta de la individualidad, cualquier acto de libertad nuevo, original supone cuestionar a la autoridad, a la comunidad pero también supondrá cuestionar esas ideas con las que nos identificamos. Las autoridades nos podrán castigar pero el castigo más duro será aquel que nos autoimponemos: el recorte de nuestra libertad, ignorar nuestra experiencia y lo más terrible que pueda ocurrirle a un ser humano: la desconfianza en sí mismo. De hecho “durante el más dilatado período de la humanidad no hubo nada más temible que sentirse a sí mismo individuo”²⁵³, escribe Nietzsche. Y en otro aforismo escribe:

“Hasta ahora se ha reflexionado pésimamente sobre el bien y el mal: era siempre una cosa demasiado peligrosa. La conciencia, el buen nombre, el infierno, incluso la policía, no permitían y no permiten la naturalidad; en presencia de la moral, como en presencia de toda autoridad, no se ha de pensar y, menos, hablar: aquí -¡hay que obedecer! Desde que el mundo existe ninguna autoridad se prestó a ser tomada como objeto de la crítica; y criticar la moral, tomar la moral como problema, como problemática: ¿cómo? ¿Acaso no era -y es- inmoral?”²⁵⁴

Los prejuicios morales son criticados por Nietzsche en relación a su gestación, motivos e interpretaciones y también en lo relativo a su naturaleza. Esta constante necesidad e incluso casi obligación de emitir juicios y opiniones sobre las cosas nos aleja de las cosas mismas, pues para Nietzsche nada hay que esté más lejos de la naturaleza de las cosas que los juicios y las opiniones

²⁵³ NIETZSCHE, F., *La gaya ciencia*, [1886], aforismo 117: “Remordimiento de rebaño”, Pág. 179.

²⁵⁴ NIETZSCHE, F., *Aurora*, del prólogo a la 2ª edición en 1887, Pág. 12.

llegando incluso al antagonismo. De igual modo los juicios nos alejan de nuestra propia naturaleza:

“Nunca se entiende lo que hacemos, sino que únicamente se alaba o se censura.”²⁵⁵

Asimismo, la moral no tiene nada que ver con el bien o el mal del corazón, sus motivaciones pueden ser múltiples y no coincidir con los motivos de los que hace alarde:

“El sometimiento a la moral puede ser esclavo o vanidoso o egoísta o resignado o vagamente exaltado o frívolo o un acto de desesperación, como el sometimiento a un príncipe: en sí no es nada moral.”²⁵⁶

Añadiré que además muy a menudo confundimos los efectos que nos producen las acciones de las otras personas con sus intenciones, emitiendo juicios que damos como verdaderos, como por ejemplo en relación a las virtudes, muchas de las cuales se alaban por un beneficio concreto pero no en lo relativo a la virtud misma:

“En efecto, para la educación y la incorporación de costumbres virtuosas se barre una gama de actuaciones de la virtud, en cuanto se hace aparecer como hermanados virtud y beneficio particular, y efectivamente existe cierto hermanamiento.”²⁵⁷

²⁵⁵ NIETZSCHE, F., *La gaya ciencia*, aforismo 264: “Lo que hacemos”, Pág. 228.

²⁵⁶ NIETZSCHE, F., *Aurora*, aforismo 97: “Se vuelve uno moral, -¡no porque se es moral!”, Pág. 95.

²⁵⁷ NIETZSCHE, F., *La gaya ciencia*, aforismo 21: “A los maestros del desinterés”, Pág. 86.

No solamente estamos constantemente emitiendo juicios de valor sino que además éstos pertenecen a la mirada de otras personas. Asumimos las ideas de otras personas y miramos al mundo, a los otros y a nosotros mismos a través de estas ideas sin ni siquiera cuestionárnoslo, lo que nos impide ver y entender el mundo, a los demás y a nosotros mismos. De igual modo, gran parte de los sentimientos con los que nos identificamos o aquellos sentimientos que atribuimos a nuestras acciones no tienen que ver con nuestra realidad más profunda e individual. Así muchos de los sentimientos morales no tienen nada que ver ni con la naturaleza ni con las inclinaciones de uno, sino que se aprenden como automatismos, por imitación, transmitidos de generación en generación:

“Pero los sentimientos no son algo último, original, detrás de los sentimientos hay juicios y valoraciones, que nos han sido transmitidos en forma de sentimientos (inclinaciones, aversiones). La inspiración que nace del sentimiento es la nieta de un juicio –y, a menudo, ¡de un juicio erróneo!– ¡en cualquier caso, no del tuyo propio!”²⁵⁸

Dotamos de explicaciones a los sentimientos que no se corresponden en nada ni con “*el origen*” de los mismos ni con “*el grado de sentimiento*”²⁵⁹. Nietzsche niega los sentimientos como algo que nos es intrínsecamente propio, original e incuestionable. Presentamos como baluarte de nuestra personalidad y actos a unos sentimientos que consideramos como nuestra representación más fiel sin reparar en que éstos simplemente han sido aprendidos y corresponden a unas ideas y/o juicios que también en cierto grado nos han sido transmitidos y que a veces ni siquiera reconocemos como tales:

²⁵⁸ NIETZSCHE, F., *Aurora*, aforismo 35: “Sentimientos y su descendencia de juicios”, Pág. 46.

²⁵⁹ *Ibíd.*, aforismo 34: “Sentimientos morales y conceptos morales”, Pág. 45.

“Porque cuando la costumbre de cualquier acción distintiva se *hereda*, no se hereda con ella el móvil escondido (se heredan solamente los sentimientos, pero no los pensamientos).”²⁶⁰

El sentimiento que parecía estar a salvo de los condicionamientos sociales y morales y podía actuar como un referente hacia el conocimiento y la propia configuración pertenece también a “*lo que no es individual propiamente, sino su promedio*”²⁶¹, a ese espacio intermedio que hay entre los hombres, “*la esfera del entre*”²⁶² que Nietzsche llama conciencia:

“Mi pensamiento es, como se ve, que la conciencia no pertenece a la existencia individual del hombre, antes bien a lo que en él es naturaleza comunitaria y de rebaño.”²⁶³

Hasta ahora hemos visto cómo para Nietzsche es posible cuestionar desde la conciencia misma, a pesar de estar intrínsecamente enlazada en lo social, nuestra conformación hasta llegar a lo que consideramos más individual, para descubrir que aquello que nos ha configurado hasta el momento nos pertenece en una pequeña medida. Así todo aquello que pertenece a lo más estrictamente individual quedaría fuera del espacio de lo que llamamos conciencia al igual que todo aquello que trasciende más allá del hombre. En palabras de Safranski:

“Lo totalmente cercano (lo individual) y lo totalmente lejano (lo divino) son lo sublime, lo abismal, el misterio.

²⁶⁰ *Ibíd.*, aforismo 30: “La crueldad refinada como virtud”, Pág. 42.

²⁶¹ NIETZSCHE, F., *La gaya ciencia*, aforismo 354: “Sobre «el genio de la especie»”, Pág. 307.

²⁶² SAFRANSKI, R., *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, Pág. 229.

²⁶³ NIETZSCHE, F., *La gaya ciencia*, aforismo 354: “Sobre «el genio de la especie»”, Pág. 307.

Hay un trascender en ambas direcciones. Sólo hay suelo firme en la zona media de la conciencia socializada.”²⁶⁴

Nietzsche dirá, sin embargo, que muchas de las acciones morales son válidas pero tenemos que aprender los motivos que nos incitan a ellas, tomar conciencia de los sentimientos que son su verdadero motor. En nuestras acciones morales no somos plenamente nosotros quienes actuamos pues muchas de ellas son automatismos aprendidos y sentimientos adquiridos. Nuestra moral pertenece a una conciencia social, no a una conciencia individual:

“No niego, como se sobreentiende –dando por supuesto que no soy un necio– que muchas acciones calificadas de inmorales han de ser evitadas y combatidas; como también han de hacerse y favorecerse muchas calificadas como morales, –pero propugno lo uno y lo otro *por razones diferentes a las hasta ahora propugnadas*. Tenemos que reeducarnos,– para por fin, quizá mucho más tarde, alcanzar algo más; sentir de otra manera.”²⁶⁵

En este planteamiento que Nietzsche propone, en palabras de Jiménez Moreno, “se hace preciso ser capaz de dejar caer los valores viejos, caducos, y hacer surgir valores nuevos, que cada uno hace suyos, los que engrandecen la vida del que valora y su entorno”²⁶⁶. Igualmente para Montinari, Nietzsche “no renuncia a proponer hipótesis de moralidad. En particular, niega que el progreso de la moral consista en el predominio de los instintos altruistas sobre los egoístas y de los juicios universales sobre los individuales. Por el contrario,

²⁶⁴ SAFRANSKI, R., *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, Pág. 229.

²⁶⁵ NIETZSCHE, F., *Aurora*, aforismo 103: “Hay dos clases de negadores de la moralidad”, Pág. 98.

²⁶⁶ JIMÉNEZ MORENO, L., *La axiología nietzscheana: «valorar es crear»*, Pág. 175.

es el individuo el que debe «crecer contra otros individuos», mientras que los juicios se hacen más individuales contra la superficialidad y la esquematicidad de los juicios universales”²⁶⁷. Entre las motivaciones que incitan a Nietzsche a su crítica de la moral descubrimos un intento constante de traslación de lo externo a lo interno, de lo social a lo individual. Parece que la motivación fundamental que está en la base de toda su filosofía crítica y de desenmascaramiento, según Fink plantea, consiste en “la interpretación del ser como *valor*.”²⁶⁸

A lo largo de su obra late como uno de los errores que ha llevado al ser humano a una existencia dividida y por tanto de desconocimiento y de enfermedad, el otorgar a la consciencia un lugar que no le corresponde, el de centro y principio, y generador de toda moral y salud. En esta denuncia de la consciencia en su exceso de primacía y de haber ocupado un lugar equivocado, haciéndome eco de las palabras de Assoun, Nietzsche imprime un giro copernicano “que hará descubrir que lo consciente gira alrededor de lo inconsciente”, y además “la consciencia, en vez de ser sinónimo de liberación, se vinculará al engaño, en tanto que el inconsciente será investido de funciones curativas. (...) Contra ese ilusorio conciencialismo, hay que restituirle a la consciencia su papel subordinado de *variable*, reservando el título de *constante* al instinto inconsciente”. Es decir, que el camino hacia una vida saludable y un conocimiento adecuado va a consistir fundamentalmente en “volverse consciente de la subordinación de lo consciente a lo inconsciente.”²⁶⁹

²⁶⁷ MONTINARI, M., *Lo que dijo Nietzsche*, Pág. 101.

²⁶⁸ FINK, E., *La filosofía de Nietzsche*, Pág. 18.

²⁶⁹ ASSOUN, P.-J., *Freud y Nietzsche*, Págs. 154-156.

4.3. LA ACTITUD DE ESCUCHA Y EL INCONSCIENTE

“Los disidentes, que tan a menudo son los más inventivos y fructíferos, han de dejar ya de ser sacrificados; no ha de considerarse ignominioso desviarse de la moral en acción y pensamiento; han de hacerse numerosos experimentos nuevos de la vida y la comunidad; ha de liberarse el mundo de un tremendo peso de mala conciencia, –¡estos objetivos elementales deberían ser fomentados por todos los hombres honrados y amantes de la verdad!”²⁷⁰

4.3.1. El sí mismo

El camino individual que Nietzsche propone exige liberar el sometimiento instaurado en la relación de autoridad entre sometedor (la moral o instinto de rebaño) y sometido (el sentimiento de mismidad o individualidad). Este cambio que repercute tanto en la relación con uno mismo como con el exterior, Nietzsche lo percibe como una necesidad fundamental en la evolución del individuo libre que ya estaba emergiendo en la sociedad de su época:

“Cuanto menos libremente se comportaba uno, cuanto más hablaba el instinto de rebaño en cada acción y no el sentido personal, tanto más moral se consideraba uno a sí mismo. Cuanto dañaba al rebaño, lo hubiera querido o no el individuo, causaba entonces remordimientos al individuo, además de a su vecino y a todo el rebaño. En eso es en lo que más hemos cambiado de opinión.”²⁷¹

²⁷⁰ NIETZSCHE, F., *Aurora*, aforismo 164: “Quizá prematuro”, Pág. 158.

²⁷¹ NIETZSCHE, F., *La gaya ciencia*, aforismo 117: “Remordimiento de rebaño”, Pág. 179.

A partir de que se evidencia esta división interiorizada entre lo moral y lo más individual de cada uno, el mundo interno reclamará la validez de su subjetividad. Pero la subjetividad a la que Nietzsche alude y a la que hace referencia con el término *Selbst* (sí-mismo), tomando prestadas las palabras de Ávila, “es un tipo de identidad que excede el campo específico de la subjetividad, del «yo» (*Ich*) y que coincide exactamente con el cuerpo”²⁷². Y según las palabras de Nietzsche:

“Dices «yo» y estás orgulloso de esa palabra. Pero esa cosa aún más grande, en la que tú no quieres creer, -tu cuerpo y su gran razón: esa no dice yo, pero hace yo. (...) El sí-mismo escucha siempre y busca siempre: compara, subyuga, conquista, destruye. El sí-mismo domina y es el dominador también del yo. Detrás de tus pensamientos y sentimientos, hermano mío, se encuentra un soberano poderoso, un sabio desconocido- llámase sí-mismo. En tu cuerpo habita, es tu cuerpo.”²⁷³

En este cambio con respecto al yo cartesiano de la modernidad, en “la *desintegración del yo*”²⁷⁴, la identidad del sujeto pierde sus referentes habituales y la identidad ya no es entendida “ni como unidad ni como subjetividad sustancial, sino como pluralidad y como individualidad”²⁷⁵. Y Ávila continúa:

“El cuerpo, es decir, el sí mismo, no es un sujeto con una identidad garantizada y dada, sino un escenario de combate, un campo de batalla donde se dan cita fuerzas de signo distinto. Pero, hay que insistir, «una pluralidad»

²⁷² ÁVILA, R., *Identidad y tragedia. Nietzsche y la fragmentación del sujeto*, Pág. 269.

²⁷³ NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*, “De los despreciadores del cuerpo”, Págs. 64-65.

²⁷⁴ ÁVILA, R., *Identidad y tragedia. Nietzsche y la fragmentación del sujeto*, Pág. 193.

²⁷⁵ *Ibíd.*, Pág. 272.

dotada de sentido, y además «de *un único* sentido». (...) Nietzsche rechaza una identidad entendida sobre la base de un sujeto sustancial, por un lado. Por otra parte, reconoce el valor del que es capaz de darse a sí mismo su propia ley: éste es para él el *individuo*.²⁷⁶

Esta nueva concepción del individuo entraña, entre otros aspectos, aprender a distinguir los motivos e impulsos con los que nos hemos identificado y reconocer aquellos que no nos pertenecen, lo cual nos permitirá construir una moral desde la propia responsabilidad y libertad con unos sentimientos más auténticos que no se basen en términos de ganancias y pérdidas, o de poderes y deberes adquiridos. Al respecto Nietzsche escribe:

“Todas las acciones se remiten a juicios de valor, todos los juicios de valor son *propios* o *adquiridos*, –estos últimos son con mucho la mayoría. ¿Por qué los aceptamos? Por miedo,– es decir: pensamos que es más prudente simular que también son los nuestros –y nos acostumbramos a esta simulación, que se convierte en nuestra naturaleza.”²⁷⁷

La adquisición de conocimiento desde la subjetividad y desde la libertad de pensamiento encuentra entre otros impedimentos, –aparte del condicionamiento establecido por el temor, como ya vimos anteriormente y menciona en este aforismo– la confusión existente al conceptualizar el egoísmo, pues su significado, dirá, ha sido generalizado hasta el punto de incluir en dicha generalización las necesidades y particularidades que son

²⁷⁶ *Ibíd.*, Págs. 273-275.

²⁷⁷ NIETZSCHE, F., *Aurora*, aforismo 104: “Nuestros juicios de valor”, Pág. 98.

propias de cada individualidad, arrebatando al egoísmo “mucho de su espíritu, de su amenidad, de su inventividad y de su belleza.”²⁷⁸

En su aforismo *El egoísmo aparente* Nietzsche escribe que lo que consideramos egoísmo es pura apariencia ya que raramente estamos realmente centrados en nosotros. La mirada de los seres humanos es una mirada dirigida hacia fuera, pendiente de lo que otros piensan, dicen o hacen. Es como si uno girara alrededor de uno mismo pero uno nunca es uno mismo, pues lo que hace, piensa y siente está confundido con lo que otros hacen, piensan y sienten; y por tanto uno nunca hace ni piensa ni siente lo que realmente sucede, desea o necesita en su interior. Vivimos en un desconocimiento total de nosotros mismos:

“La mayoría de los hombres digan lo que digan y piensen lo que piensen de su «egoísmo», no hacen en toda su vida nada por su ego, sino sólo por el fantasma de ego que se ha creado en las cabezas circundantes sobre ellos, y les ha sido transmitido,...”²⁷⁹

La diferencia establecida entre las acciones egoístas y no egoístas no es tal como nos la representamos. Muchas de las acciones llamadas «no egoístas» cuya motivación aparente es hacer el bien a los demás se basan en motivos igualmente egoístas, como puedan ser: recibir la aceptación de los demás, la creación de una imagen positiva a los ojos de la sociedad, establecer vínculos donde los demás se deban a nosotros, etc. De hecho una de las dificultades mayores en este nuevo camino estará determinada por la falta de aprobación de los otros. En el distanciamiento de las creencias comunes y de la conciencia

²⁷⁸ NIETZSCHE, F., *La gaya ciencia*, aforismo 328: “Causar daño a la necesidad”, Pág. 268.

²⁷⁹ NIETZSCHE, F., *Aurora*, aforismo 105: “El egoísmo aparente”, Pág. 99.

social en la búsqueda de un camino individual, una parte del recorrido tiene que hacerse ineludiblemente en la soledad de nuestra experiencia:

“Sin duda alguna nuestro «propio camino» es una cosa dura, llena de exigencias y demasiado alejada del amor y la gratitud de los otros.”²⁸⁰

Asimismo se han desacreditado y desvalorizado otras acciones considerándolas malas y egoístas despojándolas del bien que pudieran tener. Estas acciones siempre han estado y estarán presentes pues forman parte de nuestra naturaleza, pero las hemos escondido, disfrazado e incluso alterado para justificarlas y desprendernos de la mala conciencia. Es el acto de juzgar y condenar lo que nos lleva a negar nuestros pensamientos, emociones y actos, y les convierte en algo desconocido y por tanto en maligno, ya que al ser empujados al olvido fuera del espacio y tiempo de la consciencia, de todos modos, van a ejercer sus influencias burlando los controles de ésta.

“Pero nuestro cálculo es dar a los hombres de nuevo el valor para las acciones desacreditadas como egoístas y restablecer su valor, *–¡así las despojamos de su mala conciencia!* Y como hasta ahora eran las acciones más frecuentes, y lo continuarán siendo en el futuro, ¡despojamos a todo el panorama de las acciones y de la vida de su *apariencia malvada!* ¡Sin duda un resultado de gran altura! ¡Cuando el hombre ya no se cree malo, deja de serlo!”²⁸¹

²⁸⁰ NIETZSCHE, F., *La gaya ciencia*, aforismo 338: “La voluntad de padecer y los compasivos”, Pág. 280.

²⁸¹ NIETZSCHE, F., *Aurora*, aforismo 148: “Mirada a la lejanía”, Pág. 149.

Todo ello significa recuperar nuestra naturaleza humana sin disfrazarla ni atribuirle causas, fines o valores morales falsos. A nivel psicológico esto tiene gran repercusión pues supone el principio de la libertad psíquica. Es la restitución de la libertad que la cultura ha mantenido encadenada por múltiples prejuicios a través de una relación de autoridad. De este modo Nietzsche somete a una nueva valoración el egoísmo, hay un replanteamiento de cómo se le ha venido considerando a través de la cultura y a lo largo de los siglos. Y desde este nuevo punto de partida, el sujeto pierde sus referencias habituales e inicia un camino que está entroncado ineludiblemente con la vivencia de la soledad y el silencio, para recuperar aquello que se ha condenado y poder así descubrir nuevos impulsos. Para Ávila, a partir de Nietzsche:

“No hay un sentido dado ni un único sentido. Tenemos que hacernos cargo de él, tenemos que convertirnos en autores de nuestra propia representación, de nuestra propia vida. En guionistas e intérpretes; en autores y actores.”²⁸²

Me parece importante añadir que la soledad, el silencio e incluso el egoísmo al que Nietzsche nos remite no significan necesariamente estar inmersos en un sentimiento de aislamiento y falta de amor, pues aunque el propio camino nos lleve a una pérdida concreta de amor, a su vez el ampliar la mirada y escucha con respecto a nosotros mismos nos abre nuevas posibilidades de percibir y de estar en el mundo. ¿Y no es cierto que cuanto más cerca estoy de mí-mismo más cerca estoy del mundo? O como escribe Fink refiriéndose a Nietzsche:

²⁸² ÁVILA, R., *Identidad y tragedia. Nietzsche y la fragmentación del sujeto*, Pág. 257.

“El mundo y el «sí-mismo» se hallan vinculados como un arco tirante. Cuanto más abierto esté el hombre al mundo, tanto más sí-mismo es, tanto más auténtico es.”²⁸³

4.3.2. El vacío

En la propuesta de cuestionar y desacreditar tanto el orden establecido como la propia configuración de los individuos desalojándolos de sus costumbres y referencias, Nietzsche nos remite ineludiblemente, a mi entender, a la experiencia del vacío. Nos invita a mirar el mundo y vivir en él aun no teniendo las respuestas a determinadas preguntas, si bien, primero hay que tener la disposición de escuchar aquellas preguntas para las que no encontramos respuesta pues normalmente dirá que sucede lo contrario; es decir, “se oyen sólo las preguntas para las que se es capaz de encontrar una respuesta”²⁸⁴. Siendo de este modo que la fe, los dogmas se yerguen allí donde la inseguridad y la incertidumbre no es soportada por el hombre, allí donde el vacío y la duda resultan incómodos e inquietantes:

“Algunos tienen todavía necesidad de la metafísica, pero también ese impetuoso *anhelo de certeza* que hoy se descarga científico-positivamente en amplias masas, el anhelo de *querer* tener algo absolutamente firme.”²⁸⁵

El poder vivir sin respuestas infunde en la vida del hombre la experimentación de un nuevo espacio psíquico, el vacío. Adentrarnos en este espacio vacío alejados de toda *instrucción* puede sumergirnos en una experiencia de inquietud e incluso de desorientación:

²⁸³ FINK, E., *La filosofía de Nietzsche*, Pág. 114.

²⁸⁴ NIETZSCHE, F., *La gaya ciencia*, aforismo 196: “Límite de nuestro oído”, Pág. 212.

²⁸⁵ *Ibíd.*, aforismo 347: “Los creyentes y su necesidad de fe”, Pág. 294.

“Pues uno tiene que ser capaz de perderse algunas veces si quiere aprender algo de las cosas que no somos nosotros mismos.”²⁸⁶

Para acercarnos a la individualidad nos invita a no censurar los contenidos que se nos presenten, y así poder dar cabida tanto a los aspectos luminosos como oscuros de la vida. Hay que adentrarse en lo desconocido, admitir el caos y el desorden en la profundidad de la existencia y abrirse a lo abismal:

“...Una fuerza de la propia determinación, una *libertad* de la voluntad por la cual un espíritu desecha toda fe, todo deseo de certeza, ejercitado como está en poder sostenerse sobre cuerdas y posibilidades ligeras y hasta a bailar sobre los abismos. Tal espíritu sería el *espíritu libre* «*par excellence*»”.²⁸⁷

Este nuevo espacio psíquico no se diferenciaría del espacio de la creación, allí donde también bebe el artista y donde la aparición de lo desconocido se hace posible. Es un espacio por tanto que reclama un reposo en atención vigilante, escuchar el silencio de la soledad lejos de los ruidos y las voces en las que estamos inmersos y confundidos, a lo que tantas veces hace Nietzsche hace alusión, como por ejemplo manifiesta en *Así habló Zaratustra*: “Y no quiero habitar ni residir allí donde todo el mundo esputa y escupe”²⁸⁸, y en otro capítulo de la misma obra: “Donde acaba la soledad, allí comienza el mercado; y donde comienza el mercado, allí comienzan también el ruido de los grandes comediantes y el zumbido de las moscas venenosas”²⁸⁹. También en *Aurora* en el aforismo 491: “Por eso me retiro a la soledad, -para no beber de las

²⁸⁶ *Ibíd.*, aforismo 305: “Dominio de sí mismo”, Pág. 254. También mirar el aforismo 303 de la misma obra.

²⁸⁷ *Ibíd.*, aforismo 347: “Los creyentes y su necesidad de fe”, Pág. 296.

²⁸⁸ NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*, “Del espíritu de la pesadez”, Pág. 275.

²⁸⁹ *Ibíd.*, “De las moscas del mercado”, Pág. 90.

cisternas para todo el mundo”²⁹⁰. Y en el aforismo 177 deja entrever que es en la profunda soledad donde se produce la gestación²⁹¹. Es un gestar que se refiere tanto al arte como al pensamiento y la vida. La creación deja de ser un espacio reservado al artista para convertirse en un camino transitable para todo aquel que tenga el valor de mirar el vacío y soportar el vértigo de ese espacio informe, de mirar impertérrito el abismo que nos brindan la soledad y el silencio, si bien nos abren al espacio creativo. Espacio éste que está íntimamente relacionado con la “muerte de Dios” a la que Nietzsche nos remite y en base a dicha experiencia se produce “la transformación por la que se pasa de la autoalienación a la libertad creadora que se conoce a sí misma”²⁹². En esta experiencia de la muerte de Dios que Nietzsche propugna, Fink señala que después de Nietzsche ya no existe separación alguna entre Dios y el mundo, se termina el idealismo trascendente que ha recorrido occidente:

“Lo que es creído como Dios, como algo que está más allá del hombre y de la tierra, es sólo una dimensión de la existencia humana proyectada fuera de ésta por el hombre. (...) Ahora lo infinito se descubre dentro del hombre mismo. El hombre es el ser que se trasciende a sí mismo.”²⁹³

El espacio exterior que el hombre ha creado alrededor suyo, en las distancias que ha establecido con respecto a Dios, a la metafísica y a la moral, le ha mantenido separado del mundo; pero con la experiencia de la muerte de Dios esa distancia es recuperada por el hombre en su interioridad, que deviene apertura y se manifiesta en la aparición de un nuevo espacio. Este espacio,

²⁹⁰ NIETZSCHE, F., *Aurora*, aforismo 491: “También, por eso soledad”, Pág. 319.

²⁹¹ *Ibíd.*, aforismo 177: “Aprender la soledad”, Pág. 168.

²⁹² FINK, E., *La filosofía de Nietzsche*, Pág. 83. De esta transformación habla Nietzsche en el primer capítulo de *Así habló Zaratustra*: “De las tres transformaciones”, Págs. 53-55.

²⁹³ *Ibíd.*, Págs. 63-64.

apunta Bachelard, se dilata más allá de la reflexión racional y del pensamiento conceptual para adentrarnos en el espacio de la imaginación dinámica, de un *psiquismo de lo aéreo*, cuya cualidad esencial es la *ligereza* de una mirada que arroja fuera de sí todos los *pesos*, *todas esas cenizas del conocimiento, lo que en nosotros es pasado íntimo oculto* ²⁹⁴, y que no se adhiere a nada:

“El aire nietzscheano es entonces una extraña sustancia, es la sustancia sin cualidades sustanciales. Puede, por lo tanto, caracterizar al ser como adecuado a una filosofía del devenir total. En el reino de la imaginación, el aire nos libera de las ensoñaciones íntimas, digestivas. Nos libera de nuestra adhesión a las materias: es, pues, la materia de nuestra libertad. A Nietzsche el aire no le trae *nada*. No le da *nada*. Es la inmensa gloria de una Nada.”²⁹⁵

Esta perspectiva que Nietzsche adopta de la que nos habla Bachelard –que puede resumirse en estos dos versos: “¡Arroja al abismo lo más pesado que tengas! ¡Olvida, hombre! ¡Hombre, olvida!”²⁹⁶– nace del olvido consciente, del deseo de desprendimiento de lo conocido, y alude al hueco y al vacío en una escucha abierta y atenta a las apariciones provenientes del inconsciente. Safranski advierte que “se trata, por tanto, de agudizar la atención (y el lenguaje), de tal manera que permita la aparición de muchas cosas”²⁹⁷. La actividad del pensamiento consciente tendrá que cesar para permitir que el pensar y la vida surjan en el espacio (del inconsciente) y el tiempo (presente, la inmediatez de la vida, es decir más allá de nuestras metas y pretensiones) de la contemplación. Este espacio, el inconsciente, será previo a todo conocimiento

²⁹⁴ BACHELARD, G., *El aire y los sueños*, Págs. 179-180.

²⁹⁵ *Ibíd.*, Pág. 170.

²⁹⁶ NIETZSCHE, F., *Poesías*, 67, Pág. 233. Cit. en BACHELARD, G., *El aire y los sueños*, Pág. 179.

²⁹⁷ SAFRANSKI, R., *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, Pág. 221.

que la consciencia exprese. Así el pensar consciente sería una actividad mental secundaria ocupando un espacio mucho más reducido y limitado de lo que se había venido pensando hasta ese momento según Nietzsche deja entrever en el siguiente párrafo:

“A lo largo de la mayor parte de los tiempos se ha tenido el pensamiento consciente como el único pensamiento. Ahora es cuando por primera vez alborea que la mayor parte de nuestro actuar mental es inconsciente, y pasa desapercibido.”²⁹⁸

4.3.3. La actitud de escucha y el inconsciente

“Quien quiere evitar la reducción naturalista y psicologista, pero rechaza también la perspectiva de la semejanza con Dios, como es el caso de Nietzsche, no puede menos de buscar una posibilidad que le permita dar transparencia a la vida de la consciencia sin destruirla, ha de desarrollar un lenguaje que le haga posible captar más de lo que capta la moneda usual del sentido común, tiene que abandonar la zona media de la comunicación socializada. El que tiene los instrumentos para ello se convierte en poeta.”²⁹⁹

En el inconsciente se produce la gestación y la consciencia lo trae a la luz si bien la mayoría de las veces muy torpemente, se queja Nietzsche, pues sus lenguajes no se adaptan bien y “tampoco puede uno verter sus propios pensamientos del todo en palabras”³⁰⁰. En otro aforismo expresa que “el pensar que se hace *consciente* es únicamente la parte más pequeña, podemos decir, la más superficial y la peor, pues sólo este pensar consciente *tiene lugar en*

²⁹⁸ NIETZSCHE, F., *La gaya ciencia*, aforismo 333: “¿Qué es conocer?”, Pág. 272.

²⁹⁹ SAFRANSKI, R., *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, Págs. 230-231.

³⁰⁰ NIETZSCHE, F., *La gaya ciencia*, aforismo 244: “Pensamientos y palabras”, Pág. 223.

*palabras, esto es, en signos comunicables...*³⁰¹ Para Nietzsche el poder expresar pensamientos más amplios y profundos, más cercanos a lo vital, conlleva un mayor acercamiento al pensar inconsciente en un ejercicio de “alejarse de las cosas hasta que ya no se vea mucho de ellas y tenga uno que mirar mucho *para seguir viéndolas*”³⁰², pues los pensamientos son cualitativamente distintos de las percepciones, es decir, “los pensamientos son sombras de nuestras percepciones, siempre son más oscuros, más vacíos, más simples que éstas”³⁰³. Y es por ello que se hace necesario adoptar otro pensar y otro lenguaje que en parte podemos aprender de los artistas y en concreto de los poetas:

“Todo esto debemos aprenderlo de los artistas y ser en lo demás más sabios que ellos. Pues por lo general cesa en ellos ésta su fuerza más fina cuando termina el arte y comienza la vida. Pero nosotros queremos ser los poetas de nuestra vida y primeramente en lo más pequeño y en lo cotidiano.”³⁰⁴

En este sentido, la utilización de un lenguaje poético más cercano a la imaginación y al lenguaje de las imágenes, no es sólo una propuesta por parte de Nietzsche sino que él mismo es un ejemplo de expresión desde la misma imaginación. Bachelard en su ensayo *Nietzsche y el psiquismo ascensional* le describe del modo siguiente:

“La imaginación de Nietzsche es más instructiva que toda experiencia. Difunde un clima de altura imaginario. Nos conduce a un universo lírico especial. La primera de las transmutaciones de valores nietzscheanos es una

³⁰¹ *Ibíd.*, aforismo 354: “Sobre el «genio de la especie»”, Pág. 307.

³⁰² *Ibíd.*, aforismo 299: “Lo que se debe aprender imitando a los artistas”, Pág. 249.

³⁰³ *Ibíd.*, aforismo 179: “Pensamientos”, Pág. 209.

³⁰⁴ *Ibíd.*, aforismo 299: “Lo que se debe aprender imitando a los artistas”, Pág. 249.

trasmutación de imágenes. Transforma la riqueza de lo profundo en gloria de altura. (...) Nietzsche ha puesto toda su energía lírica en un trueque de lo pesado en ligero, de lo terrestre en aéreo.”³⁰⁵

Nietzsche busca y ensaya el encuentro entre creatividad y vida. En esta confluencia reside para él la posibilidad de una vida más individual y original, y de aquí a su vez emergerá una realidad más vasta. En el ejercicio de escuchar y mirar atentamente estriba la posibilidad de matices siempre nuevos y el imaginar otros mundos permite que lo posible, si es que existe en potencia se convierta en real. Nietzsche hace a su vez un llamamiento a la responsabilidad, a la necesidad de un constante ejercicio de honestidad para con uno mismo: a la libertad psíquica. Esto supone el desprendimiento de la hegemonía de la consciencia aunque no necesariamente propone abandonar su suelo firme pues en la consciencia se posibilita el acto de la reflexión o como dice Safranski siguiendo a Nietzsche:

“Los juegos del lenguaje y de la consciencia son inagotables, y si no son «verdaderos», por lo menos tienen la fuerza de hacerse «verdaderos» en un acto secundario. El mundo del lenguaje y de la consciencia del *entre* en definitiva es también un mundo en el que vivimos, nos movemos y existimos.”³⁰⁶

La consciencia ilumina y apresa las percepciones ya sean sentimientos o pensamientos, las fija para que podamos recrearnos en ellas y comunicar nuestras experiencias. Pero ni las ideas ni las emociones son fijas, ni siquiera el ser humano es un ser fijado:

³⁰⁵ BACHELARD, G., *El aire y los sueños*, Pág. 200.

³⁰⁶ SAFRANSKI, R., *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, Pág. 229.

“Ahora te parece error algo que en otro tiempo has amado como verdad o verosimilitud. Lo arrojas de ti y te imaginas que tu razón ha conseguido una victoria en ese combate. Pero tal vez aquel error existía cuando tú eras otro todavía –tú eres siempre distinto– y para ti tan necesario como cualquier otra «verdad» actual, lo mismo que una piel que te cubriera y te ocultara mucho que tú todavía no pudieras ver. Tu nueva vida es la que ha matado aquella opinión para ti y no tu razón...”³⁰⁷

Para Nietzsche la consciencia tiene la función de sacar a la luz ideas, sensaciones, sentimientos y fijarlas en determinados puntos, pero ni es su única función ni una finalidad en sí misma para dotar al organismo de unidad como se había creído hasta ese momento. La consciencia es más una posibilidad de función que una función instalada, pues ha sido adquirida recientemente en la evolución del hombre; es todavía demasiado joven en su desarrollo habiéndola sobrestimado en su capacidad de aprehender lo que es más adecuado y cercano a la verdad. No se puede tomar a la consciencia como “*unidad del organismo*”, ésta ha sido una identificación falsa pues la consciencia puede “crecer y sufrir variaciones”:

“La conciencialidad es la última y más tardía evolución de lo orgánico y por consiguiente es también lo más inacabado y lo más endeble en el organismo.”³⁰⁸

Al respecto Assoun escribe que “en efecto, Nietzsche no desea determinar demasiado, con el riesgo de empobrecerla, esa otra esfera que lo consciente no agota. Basta con sugerir que el inconsciente designa esa región donde suceden «las cosas esenciales» de la realidad humana. Cuando la consciencia comienza

³⁰⁷ NIETZSCHE, F., *La gaya ciencia*, aforismo 307: “A favor de la crítica”, Pág. 256.

³⁰⁸ *Ibíd.*, aforismo 11: “La consciencia”, Pág. 76.

a hablar, lo esencial ya aconteció y -se perdió o disimuló”³⁰⁹. Una de las equivocaciones que Nietzsche atribuye a la tradición occidental consiste en haber centrado su saber en la consciencia del yo. Esto ha derivado en gran medida en un desconocimiento de los impulsos y necesidades que han llevado al hombre de occidente al conocimiento y a los objetos de su saber. Éste fue incorporándose en el hombre de tal manera que a lo largo de la historia ha ido manifestándose como verdad totalizadora e intrínseca a su ser, permaneciendo ajeno a los instintos y motivaciones que intervinieron en dicho proceso:

“Por tanto, la fuerza de los conocimientos no reside en su grado de verdad, sino en su edad, en su incorporabilidad, en su carácter de condicionamiento vital.”³¹⁰

En Nietzsche hay una traslación del centro de gravedad de la consciencia al inconsciente. Tanto la razón como la consciencia surgen del espacio indeterminado del inconsciente³¹¹. En el inconsciente y en los instintos procedentes de éste reside un saber más cercano a la realidad del ser humano y del mundo, si bien el camino hacia su encuentro se nos revela unas veces inaccesible, otras confuso, loco y lleno de dificultades. Y aunque la consciencia y el inconsciente se necesitan mutuamente, propone un cambio de relación entre ellos: una mayor flexibilidad y movilidad entre un mundo y otro, adquirir distancia, adoptar diferentes miradas y perspectivas cuando nos enfrentemos a las cosas y hacer todas las traducciones que seamos capaces sin aferrarnos a ellas dejando siempre el camino libre para otras nuevas. Aquí radicaría, a mi entender, la posibilidad de la aparición de la creatividad y de la espontaneidad, pues aunque Nietzsche expresa sin tapujos la realidad del ser humano, su

³⁰⁹ ASSOUN, P-J., *Freud y Nietzsche*, Pág. 157.

³¹⁰ NIETZSCHE, F., *La gaya ciencia*, aforismo 110: “Origen del conocimiento”, Págs. 171-174.

³¹¹ *Ibíd.*, aforismo 111: “Procedencia de lo lógico”, Págs. 174-175.

grado de condicionamiento y su falta de libertad, a su vez nos muestra un camino lleno de posibilidades por el que los seres humanos pueden transitar en un canto a la libertad psíquica que transluce a lo largo de toda su obra en un ejercicio constante de ida y vuelta, de interpretación, recreación y búsqueda. Y el acento de esta búsqueda recae y depende de la actitud de escucha que cada individuo adopte. Quizás sea en esta actitud de escucha donde repose la más profunda libertad de cada ser humano.

CAPÍTULO III: EL PROCESO CREATIVO EN FREUD Y JUNG

1. EL PROCESO CREATIVO EN LA VIDA Y LA OBRA DE FREUD

1.1. INTRODUCCIÓN

“Tan congénito es al psicoanálisis el interés mítico, como congénito es a la actividad literaria fabuladora el interés psicológico. (...) Y no sé qué sentimiento de vislumbre y alegría del porvenir se apodera de mí cuando pienso en cómo el inconsciente se convierte alegremente en juego, en cómo se vuelve fecundo para una producción festiva de la vida, cuando pienso en este encuentro narrativo entre psicología y mito, que es a la vez un encuentro festivo entre fabulación literaria y psicoanálisis.”³¹²

En este párrafo Thomas Mann, a propósito de una conferencia que pronunció sobre Freud en 1936, a mi entender condensa la síntesis y la amplitud del logro del psicoanálisis: devolver la vida psíquica en su vertiente imaginativa a los fríos historiales clínicos. Este logro de Freud, remitiéndome a las palabras de Hillman, se basa fundamentalmente en el redescubrimiento de la “realidad psíquica independiente de otras realidades”³¹³ a partir del cual el enclave fundamental de la enfermedad psíquica va a recuperar su lugar de origen: la imaginación, convirtiéndose a su vez en el espacio donde la curación se hace posible, “la poesis como terapia”, (Poesis as therapy)³¹⁴. El psicoanálisis a su vez supuso el gran conflicto entre los círculos oficiales de la medicina, de la psicología y de los preceptos científicos empiristas. En los historiales

³¹² MANN, T., *Freud y el porvenir*, Págs. 188-196.

³¹³ HILLMAN, J., *Healing fiction*, Pág. 40.

³¹⁴ *Ibíd.*, Pág. 47.

clínicos transcritos por Freud en 1895 en *Estudios sobre la histeria*, la realidad psíquica recupera su sentido interno traspasando las murallas de lo patológico-sin sentido poniéndose de manifiesto el derrumbe de las fronteras entre medicina-psicología y realidad-imaginación. Ya en esta obra, su primera obra propiamente psicoanalítica, Freud percibe lo problemático del matrimonio realidad-imaginación en el que a su vez él se encuentra inmerso:

“No siempre he sido exclusivamente psicoterapeuta. Por el contrario, he practicado al principio, como otros neurólogos, el diagnóstico local y las reacciones eléctricas, y a mí mismo me causa singular impresión el comprobar que mis historiales clínicos carecen, por así decirlo, del severo sello científico, y presentan más bien un aspecto literario. Pero me consuelo pensando que este resultado depende por completo de la naturaleza del objeto y no de mis preferencias personales.”³¹⁵

Además, en los historiales clínicos recupera el mundo onírico como parte indispensable y dotadora de sentido de la realidad psíquica. Vuelve su mirada hacia las creencias de los antiguos y de la clase popular al prestar atención a los sueños como posibles revelaciones de un contenido psíquico a tener en consideración, a pesar del rechazo de la ciencia de su época hacia la interpretación onírica. En la obra *la interpretación de los sueños* describe del modo siguiente su interés por el saber popular de los sueños:

“Para mi gran asombro, descubrí un día que no era la concepción médica del sueño, sino la popular, medio

³¹⁵ FREUD, S., *Estudios sobre la histeria*, Vol. I, ensayo VI, Pág. 124.

arraigada aún en la superstición, la más cercana a la verdad.”³¹⁶

Se sitúa al lado de la supersticiosa clase popular pero en vez de “reconocer en los sueños aquella revelación del porvenir”, interpretará el sueño “como un *deseo* del sujeto, que el fenómeno onírico le presenta cumplido”³¹⁷. Freud bebe de la cultura popular, se entrega a la especulación y a la mente imaginativa para luego volver al marco y a las exigencias del modelo científico de su época, rechazando frontalmente el mezclar misticismo o religión con ciencia. Hacia el final de su vida en 1932 afirmará que “el único enemigo serio de la ciencia es la religión” y reivindica el psicoanálisis como “una contribución a la ciencia en relación a la investigación del terreno psíquico”³¹⁸. Freud quiere mirar el mundo con ojos de científico y hará un esfuerzo constante por mantener el psicoanálisis dentro de los preceptos científicos. Pero al mismo tiempo reclama la base imaginativa y creativa de la mente presente en todo ser humano e incluso en el desarrollo de su propia obra. En una entrevista que Giovanni Papini hizo a Freud en 1934 se recoge un pequeño testimonio en este sentido:

“Todo el mundo piensa,” [Freud] continuó, “que me mantengo en el carácter científico de mi trabajo y que mi principal meta reside en curar enfermedades. Esto es un terrible error que ha prevalecido durante años y que no he sido capaz de corregir. Soy un científico por necesidad, y no por vocación. En realidad soy un artista por naturaleza... Y en cuanto a esto existe una prueba irrefutable: consiste en que en todos los países en los que

³¹⁶ FREUD, S., *Interpretación de los sueños*, Vol. II, ensayo XVIII, Pág. 722.

³¹⁷ FREUD, S., *El delirio y los sueños en la “gradiva” de W. Jensen*, Vol. IV, ensayo XXXIII, Pág. 1285.

³¹⁸ FREUD, S., *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis*, Vol. VIII, ensayo CLXVI, Págs. 3191-3192.

el psicoanálisis ha sido introducido, éste ha sido mejor entendido y aplicado por escritores y artistas que por médicos. Mis libros, de hecho se asemejan más a trabajos sobre la imaginación que a tratados de psicopatología.”³¹⁹

En esta misma entrevista, más adelante, Freud continúa relatando: “He conseguido lograr mi destino de forma indirecta, y alcanzar mi sueño: permanecer un hombre de letras, aunque en apariencia un médico”³²⁰. Este aspecto bidimensional en Freud con saltos de un mundo a otro, podríamos afirmar casi continuos, va a recorrer tanto el proceso creativo de su obra como su experiencia vital. En un intento de entender la relación entre ambos mundos es ineludible hacer un recorrido por lo que fue su vida más personal: su personalidad, sus experiencias y las circunstancias que le rodearon. Esta búsqueda conlleva una limitación concreta circunscrita al material disponible ya sean autobiografías, biografías, testimonios epistolares o directos y una limitación añadida pues siempre estará sometida a una visión parcial. A este respecto, la opinión de Freud era bastante tajante según lo expresa en una carta a Arnold Zweig:

“Quien quiera que se vuelva biógrafo se compromete a la mentira, el ocultamiento, la hipocresía, el embellecimiento e incluso a disimular su propia falta de comprensión, pues la verdad biográfica no se puede poseer, y, aunque uno la posea, no puede usarla.”³²¹

Además de las limitaciones que tienen los datos biográficos, también es cierto que Freud fue reticente a las biografías y en concreto al uso que se

³¹⁹ PAPINI, G., *A visit to Freud*, reimpreso en *Review of existential Psychology and psychiatry* 9, n. 2 (1969), Págs. 130-134. Cit. en HILLMAN, J., *Healing fiction*, Pág. 3.

³²⁰ *Ibíd.*

³²¹ FREUD, S., “Freud a Arnold Zweig”, 31 de Mayo de 1936, Pág. 445. Cit. en GAY, P., *Freud, una vida de nuestro tiempo*, Pág. 16.

hiciera de ellas concerniente a su persona, incluso mucho antes de ser alguien conocido pues ya a sus veintinueve años destruyó todo lo que había escrito desde los catorce años. En una carta dirigida a su novia Martha Bernays se posiciona claramente al respecto:

“Pero no puedo madurar, ni morir, sin preocuparme por los que vendrán a hurgar en esos viejos papeles...En cuanto a mis biógrafos, que se torturen; no les facilitaremos la tarea. Cada cual podrá tener su idea sobre «la evolución del héroe», todos tendrán razón, ya me regocijo con sus errores...”³²²

El paso de los años no le haría cambiar de parecer y así en su autobiografía, casi cuarenta años después de haber escrito esta carta, escribe sobre el disgusto que experimentó ante el hecho de haber expuesto ante el gran público aspectos, anécdotas y pensamientos de su vida íntima:

“El público no tiene derecho a saber más de mis asuntos personales, de mis luchas, mis desilusiones y mis éxitos. De todas formas ya he sido más abierto y franco en algunos de mis escritos (la interpretación de los sueños y en Psicopatología de la vida cotidiana) que lo que son corrientemente aquellos que describen sus vidas para sus contemporáneos o para la posteridad. He tenido pocos agradecimientos de ello, y por mi experiencia no puedo recomendarle a otro que siga mi ejemplo.”³²³

Freud no quiso ahondar y responder a preguntas de su vida personal pues consideró que ya en *La interpretación de los sueños* y en *Psicopatología de la*

³²² FREUD, S., “Freud a Martha Bernays”, 28 de Abril de 1885. Cit. en ROBERT, M., *La revolución psicoanalítica*, Pág. 23.

³²³ FREUD, S., *Autobiografía*, Vol. VII, ensayo CXXXI, Pág. 2799.

vida cotidiana se había excedido en este sentido y no fue precisamente agradecimiento lo que sintió ante su esfuerzo. Sin embargo, y a pesar de sus quejas, nos dejará un legado de su vida personal a través de cartas, sueños, confidencias e incluso realizó unos apuntes biográficos hacia el final de su vida. Esta pequeña autobiografía, pues no excede las cuarenta páginas, se limita casi exclusivamente a hechos externos relacionados sobre todo con su práctica médica y sus investigaciones en relación a lo que él consideró su gran aportación y conquista: el psicoanálisis.

1.2. EL INCONSCIENTE EN LA VIDA DE FREUD

1.2.1. El explorador

“...en el campo de las ciencias naturales sólo la experiencia, y nunca la autoridad sin experiencia, puede pronunciar el veredicto final, sea éste a favor o en contra.”³²⁴

Freud reivindica en distintas ocasiones a lo largo de su vida, la importancia que tienen la experiencia y la observación, como afirma en esta cita escrita entre 1888 y 1889. Asimismo, años más tarde, expresa su opinión sobre la importancia de la experiencia, en su respuesta a unas dudas que su discípulo Theodor Reik, en un paseo por la Ringstrasse de Viena, le planteó, en relación a la búsqueda de soluciones personales:

³²⁴ FREUD, S., *Prólogo y notas al libro de Bernheim*, “De la Suggestión et de ses applications à la thérapeutique”, Vol. I, ensayo II, Pág. 5.

“Sólo puedo hablarte de mi experiencia personal. Cuando tomo una decisión de importancia menor, siempre me ha parecido una ventaja el considerar todos los pros y contras. En asuntos vitales, sin embargo, así como la elección de una pareja o de una profesión, la decisión debería venir del inconsciente de algún lugar de nuestro interior. En las decisiones importantes de nuestra vida personal, deberíamos ser gobernados, pienso, por las necesidades internas profundas de nuestra naturaleza.”³²⁵

Freud a sus sesenta y ocho años de edad escribe en su autobiografía que lo que primó en él desde edad muy temprana fue su curiosidad, y la observación había sido a lo largo de su vida el medio principal de satisfacerla aunque tomaría conciencia de ello mucho más tarde³²⁶. La curiosidad y el deseo de aprender que ésta conlleva, así como la observación fundamentada en un ejercicio de confianza en la propia mirada conformaron en gran medida la experiencia en Freud. Todo ello se deja traslucir en el transcurso de una profesión en la que Freud optó por un camino más personal que reglamentario en un ejercicio de mantenerse fiel a su intuición y curiosidad. Entiendo que la perseverancia de Freud en un movimiento de búsqueda continuo hacia lo desconocido aceptando el desierto que se extiende ante sí y la soledad que conlleva en muchas ocasiones este tipo de incursiones, características de cualquier explorador, tienen que ver con lo que Jones refiere, en cuánto a que el deseo de verdad en Freud era algo tan esencial que sacrificó comodidades, éxito, etc. Así lo expresa Jones:

“Una necesidad imperiosa de alcanzar la verdad a toda costa era posiblemente el resorte interno más poderoso en

³²⁵ REIK, T., *Listening with the third ear*, Pág. 7.

³²⁶ FREUD, S., *Autobiografía*, Vol. VII, ensayo CXXXI, Pág. 2762.

la personalidad de Freud, algo a lo que todo lo demás -comodidades, éxito, felicidad- debió sacrificarse.”³²⁷

Por un lado, podemos considerar que esta actitud de sinceridad está en gran parte reflejada a lo largo de sus escritos, como apunta Reik, en el valor de afrontar la cara oscura de uno mismo y de los demás³²⁸. Y por otro, tanto la actitud de fidelidad que Freud mantuvo hacia su intuición como su deseo de búsqueda y sobretodo su pasión por el descubrimiento, están intrincados con una característica personal suya, la tendencia a la imaginación especulativa. Así, en una carta que escribió en la adolescencia a los diecisiete años de edad a su amigo Emil Fluss se percibe ya en Freud esta capacidad especulativa donde curiosamente se anticipa a lo que será su trabajo y vocación, la inquietud por el conocimiento de la naturaleza humana e incluso por su propia naturaleza sin sospechar que el autoconocimiento iba a ser un camino fundamental tanto en su vida personal como profesional. Pasarán más de veinte años desde que escribe esta carta hasta que lleve a cabo su autoanálisis. Transcribo a continuación un fragmento de la carta que Freud escribió a su amigo:

“No pretendo pedirle que desmenuce implacablemente sus sentimientos cada vez que se encuentre en alguna situación dudosa; pero si llegara a hacerlo, vería cuán poca certeza encuentra en usted mismo. Lo maravilloso del mundo reposa precisamente en esta multiplicidad de las posibilidades: lástima que sea un terreno tan poco sólido para conocernos a nosotros mismos.”³²⁹

³²⁷ JONES, E., *Vida y obra de Sigmund Freud*, Pág. 242.

³²⁸ REIK, T., *Listening with the third ear*, Pág. 106.

³²⁹ FREUD, S., *Carta sobre el Bachillerato. Freud a Emil Fluss*, 16 de Junio de 1873, Vol. I, ensayo I, Pág. 3.

Veintidós años más tarde, en una carta que escribió a otro amigo, a Wilhelm Fliess, se posiciona claramente en defensa de la necesidad e importancia que tiene el pensamiento imaginativo y especulativo:

“Pero intuyo las cosas más bellas e importantes y espero que cuando llegue el momento no te dejarás disuadir de expresar públicamente tus puntos de vista, aunque solo fueran conjeturas. No podemos prescindir de gente que tenga el valor de pensar algo nuevo antes de ser demostrado.”³³⁰

Aunque Freud declare en su autobiografía que en su juventud sobre todo sentía curiosidad por las circunstancias humanas ³³¹, según uno de sus biógrafos Fritz Wittels la vocación real de Freud residiría en la filosofía siendo esta disciplina la más directamente entrelazada con su capacidad imaginativa y que en cierta ocasión en una carta dirigida a Fliess confiesa como su interés primero:

“Cuando era joven, no conocí nunca otro deseo profundo que el del conocimiento filosófico, y ahora a punto de realizarlo, pasando de la medicina a la psicología. Me he convertido en terapeuta contra mi deseo.”³³²

En otra carta a Fliess también deja entrever la filosofía como su primer interés:

³³⁰ FREUD, S., *The complete letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess 1887-1904*, 8 de Diciembre de 1895, Pág. 154.

³³¹ FREUD, S., *Autobiografía*, Vol. VII, ensayo CXXXI, Pág. 2762.

³³² FREUD, S., *Freud a Fliess*. Cit. en ROBERT, M., *La revolución psicoanalítica*, Pág. 49.

“Veo cómo, por medio de la práctica médica, estás consiguiendo tu ideal primero de entender a los seres humanos como fisiólogo, así como yo alimento secretamente la esperanza de alcanzar, por la misma vía, mi ambición primera, la filosofía.”³³³

Según la tesis de Wittels, Freud se desvió de su primera vocación la filosofía por dos razones: la primera fue el haber sido educado en la desconfianza hacia la filosofía y la segunda, el temor que le inspiraban sus propias tendencias a la especulación³³⁴. Hay dos sucesos a destacar que acaecieron en la vida de Freud que pueden interpretarse como una tendencia al pensamiento especulativo así como a su pasión por el descubrimiento. El primer suceso tuvo lugar en 1884 en relación a una investigación que Freud emprendió con la cocaína para la aplicación médica apresurándose a hacer una publicación de sus cualidades sin haber terminado el trabajo, pues le surgió la oportunidad de ir a visitar a su prometida que vivía en otra ciudad, sobreviniéndole dos consecuencias adversas: la primera consistió en que fue otro médico el que concluyó con éxito la investigación con la cocaína; la segunda consecuencia que le sobrevino fue el recibir duras críticas por la publicación que hizo de sus investigaciones con dicho alcaloide en la que presentó conclusiones que no estaban suficientemente constatadas e incluso podían ser perjudiciales para la salud.

El segundo suceso a destacar ocurrió a la vuelta de su viaje de estudios de París en 1886 cuando presenta su comunicación ante el círculo de médicos de Viena, en la cual hace una exposición de todo lo que aprendió en su estancia con Charcot sin tener en cuenta que parte de los contenidos que presentaba ni

³³³ FREUD, S., *The complete letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess 1887-1904*, 1 de Junio de 1896, Pág. 159.

³³⁴ WITTELS, F., *Der Antiphilosoph Freud*, Almanach der Psychoanalyse, 1931, Págs. 16-50. Cit. en ROBERT, M., *La revolución psicoanalítica*, Pág. 50.

eran novedosos para dicho círculo de médicos ni todos los contenidos eran descubrimientos de Charcot ³³⁵ . Este acontecimiento le repercutirá considerablemente en el futuro llenándole de susceptibilidades en relación a su sentimiento de aceptación entre los médicos. Ambos sucesos muestran cómo en los comienzos de su vida profesional Freud no prestó la suficiente atención a hechos concretos de la realidad que le rodeaba debido quizás a una excesiva implicación de su pensamiento especulativo.

Asimismo la tendencia al pensamiento imaginativo y especulativo que creo podemos considerar como una característica marcada en la personalidad de Freud, fue encauzada hacia la psicología en parte fruto de la casualidad. En primer lugar la necesidad económica le llevó en 1886 a abrir su consulta privada dedicada a las enfermedades nerviosas no orgánicas ya que dicha especialidad en la práctica clínica era un camino poco transitado lo cual le permitiría hacerse con una clientela:

“Así, pues, para satisfacer las exigencias materiales hube de dedicarme al estudio de las enfermedades nerviosas. Esta especialidad era por entonces poco atendida en Viena.”³³⁶

El otro motivo que alentó a Freud a dedicarse al trabajo clínico de las enfermedades nerviosas Robert lo interpreta en el sentido de que no podía “prescindir del sentimiento de potencia propia”³³⁷, sentimiento que ciertamente se infiere en el siguiente pasaje de su autobiografía:

³³⁵ ELLENBERGER, H., *The discovery of the unconscious*, Págs. 437-442; CHERTOK, L., DE SAUSSURE, R., *The therapeutique revolution: from Mesmer to Freud*, Págs. 102-112.

³³⁶ FREUD, S., *Autobiografía*, Vol. VII, ensayo CXXXI, Pág. 2763.

³³⁷ ROBERT, M., *La revolución psicoanalítica*, Pág. 101.

“...el hipnotismo daba a la labor médica considerable atractivo. El médico se libertaba por vez primera del sentimiento de su impotencia, y se veía halagado por la fama de obtener curas milagrosas.”³³⁸

Años después del inicio de su investigación con las enfermedades nerviosas la faceta de explorador conduciría a Freud hacia la naturaleza interior de otros seres humanos y hacia el interior de su propia experiencia.

1.2.2. El mundo externo y el mundo interno

Freud se caracterizará desde su temprana juventud por la importancia que atribuía a la confianza en sí mismo y a la independencia de juicio, cualidades ambas reconocidas tanto por gran parte de sus biógrafos como por él mismo y con una clara y temprana génesis en su configuración. En relación a la génesis de la autoconfianza en Freud, podemos decir a favor de ésta que era el preferido de su madre, gozando de notables distinciones respecto a sus hermanos y depositó en él grandes expectativas. Según Gay, la familia aceptaba el autoritarismo de Freud con serenidad y alentaba su sentimiento de que era excepcional.³³⁹ Asimismo, según Jones, Freud gozó de mayores privilegios con respecto al resto de la familia: tenía una habitación para él solo, una lámpara de queroseno mientras los demás sólo tenían bujías y como le molestaba el ruido del piano en el que tocaba una de sus hermanas, se lo llevaron de la casa³⁴⁰. En su autobiografía Freud deja constancia de ser consciente del privilegio del que gozó y de la confianza y expectativas que su familia depositó en él. Otro ejemplo es que a pesar de la precaria economía de la familia, el

³³⁸ FREUD, S., *Autobiografía*, Vol. VII, ensayo CXXXI, Pág. 2767.

³³⁹ GAY, P., *Freud, una vida de nuestro tiempo*, Pág. 36.

³⁴⁰ JONES, E., *Vida y obra de Sigmund Freud*, Pág. 43.

padre de Freud respetó ante todo las inclinaciones de su hijo a la hora de decidirse por un futuro:

“Aunque nuestra posición económica no era desahogada, quería mi padre que para escoger carrera atendiese únicamente a mis inclinaciones.”³⁴¹

En *La interpretación de los sueños* escribe sobre la esperanza frustrada en aquel entonces en relación a las expectativas que se habían creado alrededor suyo, reforzadas por dos profecías. Una es la anécdota de una campesina que profetizó que Freud sería un gran hombre y la otra la de un poeta que improvisó unos versos en los que indicaba la posibilidad de que Freud llegara a ser ministro ³⁴². Pienso que se puede afirmar que Freud gozó en la estructuración de su primera identidad de una seguridad afectiva y un ambiente familiar de calidez y confianza. El privilegio y confianza otorgados tuvieron una influencia considerable pero a mi parecer, sobre todo, fue la importancia que el mismo concedió al saberse digno de confianza, lo que devendría en una progresiva configuración de un juicio independiente.

“He averiguado que las personas que se saben preferidas o distinguidas por su madre poseen en la vida aquella confianza en sí mismas y aquel indestructible optimismo que parecen heroicos muchas veces y conducen al verdadero éxito.”³⁴³

Lo anteriormente descrito unido a otras circunstancias muy concretas y personales en sus años universitarios le empujaron definitivamente a

³⁴¹ FREUD, S., *Autobiografía*, Vol. VII, ensayo CXXXI, Pág. 2762.

³⁴² FREUD, S., *Interpretación de los sueños*, Vol. II, ensayo XVII, Pág. 464.

³⁴³ *Ibíd.*, Pág. 589.

consolidarse en su propia autoridad. Entre todas estas circunstancias Freud interpreta el pertenecer a la minoría israelita como uno de los motivos fundamentales que le llevaron a cierta independencia de juicio:

“Ante todo, me preocupaba la idea de que mi pertenencia a la confesión israelita me colocaba en una situación de inferioridad con respecto a mis condiscípulos, entre los cuales resultaba un extranjero. Pero estas primeras impresiones universitarias tuvieron la consecuencia importantísima de acostumbrarme desde un principio a figurar en las filas de la oposición y fuera de la «mayoría compacta», dotándome de una cierta independencia de juicio.”³⁴⁴

Al parecer esta diferencia que le caracterizó al pertenecer a una minoría cultural y religiosa y no a la ortodoxia predominante le hizo adquirir distancia respecto a los valores culturales establecidos y erigirse en el propio juicio y reflexión, desembocando poco a poco en la propia vocación. Desde mi punto de vista este hecho adquiere relevancia positiva en Freud, pues actúa como un impulso y si se quiere motivo a partir del cual dar rienda suelta a su deseo de independencia y conquista. Transcribo parte de un discurso a los miembros de la B´nai B´rith el 6 de mayo de 1926:

“A ello no tardó en agregarse la comprensión de que sólo a mi naturaleza judía debo las dos cualidades que llegaron a serme indispensables en el difícil sendero de mi existencia. Precisamente por ser judío me hallé libre de muchos prejuicios que coartan a otros en el ejercicio de su intelecto; precisamente, como judío, estaba preparado para

³⁴⁴ FREUD, S., *Autobiografía*, Vol. VII, ensayo CXXXI, Pág. 2762.

colocarme en la oposición y para renunciar a la concordancia con la «sólida mayoría».”³⁴⁵

Pero si tenemos en consideración que el prejuicio que Freud comenta haber vivido como judío en su época de universitario no es totalmente cierto, pues según la opinión bastante extendida y compartida por los estudiosos de Freud éste contaba con el apoyo afectivo e intelectual de los mejores médicos de Viena, confirma nuestra tesis de que esta circunstancia devino para Freud en espejo reflectante de una de sus diferencias, impulsando un instinto mucho más natural en él de lo que reconocía, de modo que la circunstancia de ser judío actuó como un estímulo visible que además podía ser traducido y justificado. Así en su obra *La interpretación de los sueños* hace un paralelismo entre el pueblo cartaginés que vivía oprimido durante el imperio romano y la situación del pueblo judío en la sociedad vienesa tomando a Aníbal como su “héroe favorito” e identificando la tenacidad de éste con la tenacidad del pueblo judío y cómo fue adquiriendo mayor relevancia este héroe a medida que percibía “las tendencias antisemitas de sus compañeros”³⁴⁶. En cuanto a los apoyos que Freud recibió, independientemente de su condición de judío, encontramos el que obtuvo de uno de sus profesores, el médico Ernst Brücke (1819-1892) el cual se preocupó personalmente en 1882 de la mala situación económica de Freud aconsejándole abandonar la labor puramente teórica y ayudándole a ingresar en el Hospital General de Viena. Asimismo en 1885 gracias al apoyo de los médicos Brücke y Theodor Meynert (1833-1892) obtuvo una beca de estudios que utilizó para irse a estudiar a París con Charcot. Añadir en este sentido que tanto Brücke como muchos de los profesores y médicos de los que Freud se rodeó, según afirma Gay, luchaban contra el

³⁴⁵ FREUD, S., *Discurso a los miembros de la sociedad B'NAI B'RITH*, Vol. VIII, ensayo CLXXIX, Pág. 3229.

³⁴⁶ FREUD, S., *La Interpretación de los sueños*, Vol. II, ensayo XVII, Pág. 466.

antisemitismo e incluso simpatizaban y frecuentaban amigos judíos ³⁴⁷. Asimismo en un estudio de Ticho y Ticho en 1972 recogido por Chertok y Saussure ³⁴⁸ señala que el antisemitismo podía encontrarse entre las clases sociales más deprimidas pero muy raramente en los círculos académicos.

Otro de los motivos que Freud establece como determinante en la adquisición de cierta independencia de juicio y de su afán investigador fue la situación específicamente vienesa en donde el estudio de la enfermedad mental no constaba ni de una dirección ni una sistematización suficientes:

“Esta especialidad [enfermedades nerviosas] era por entonces poco atendida en Viena. El material de observación se hallaba diseminado en las diversas salas de hospital, y de este modo se carecía de toda ocasión de estudio, viéndose uno obligado a ser su propio maestro.”³⁴⁹

Además Freud dice que fue decisiva la decepción que sufrió al descubrir que el manual de electroterapia vigente de la época, del médico alemán W. Erb carecía de todo rigor científico; manual que por otro lado era en el que él mismo se basaba en la terapia de las enfermedades nerviosas además de la utilización del hipnotismo. Freud escribe sobre esta decepción en su autobiografía:

“Este descubrimiento de que la obra del primer neuropatólogo alemán no tenga más relación con la realidad que un libro egipcio sobre los sueños, como los que venden en los baratillos, me fue harto doloroso pero

³⁴⁷ GAY, P., *Freud, una vida de nuestro tiempo*, Pág. 54.

³⁴⁸ TICHOS, E.A., & TICHOS, G.R., [1972], *Freud and the Viennese*, Int. J. Psychoanal., 53: 301-306. Cit. en CHERTOK, L., DE SAUSSURE, R., *The therapeutique revolution: from Mesmer to Freud*, Pág. 113.

³⁴⁹ FREUD, S., *Autobiografía*, Vol. VII, ensayo CXXXI, Pág. 2763.

me ayudó a liberarme de un resto de mi ingenua fe en las autoridades.”³⁵⁰

Al igual que cierta decepción, también expresa haber sentido respeto y admiración por médicos con los que tuvo relación y dice haberse sentido muy satisfecho de su maestro Brücke, con el que colaboró desde 1876 hasta 1882, y al que estará agradecido hasta el final de sus días:

“En el laboratorio fisiológico de Ernst Brücke logré por fin tranquilidad y satisfacción completas, hallando en él personas que me inspiraban respeto, y a las que podía tomar como modelos: el mismo gran Brücke y sus ayudantes Sigmund Exner y Ernst Fleischl von Marxow.”³⁵¹

Las causas que Freud aduce como determinantes en la adquisición de cierta independencia de juicio, las interpretaría personalmente como causas visibles en las que se apoya, para explicar una actitud que quizás tenga más correspondencia con una disposición suya mucho más personal de lo que aparece en sus escritos autobiográficos y que creo íntimamente relacionada con rasgos de su carácter: su afán de conquista, su capacidad especulativa y su pasión por el descubrimiento.

1.2.3. El autoanálisis

Ya en 1882 Freud muestra interés por los sueños y comienza a analizar sus sueños en 1894. El 4 de Noviembre de 1899 publica *La interpretación de los sueños* aunque aparecerá con fecha de 1900, y durante estos cinco años desde

³⁵⁰ *Ibíd.*, Pág. 2766.

³⁵¹ *Ibíd.*, Pág. 2762.

1894 hasta 1899 analizará de manera sistemática e ininterrumpidamente sus propios sueños. En este período tuvo lugar su autoanálisis propiamente dicho del cual tenemos constancia en lo referente al esfuerzo tanto intelectual como emocional que le supuso, gracias a la correspondencia que mantuvo con su amigo Wilhelm Fliess (1858-1928), médico otorrinolaringólogo de Berlín que Freud conoció en Viena en 1887 a través de un amigo común, el médico Josef Breuer. Los años de mayor contacto y cercanía entre Freud y Fliess se corresponden con el período que Freud dedica a analizar sus sueños. Esta amistad fue considerada por Freud a lo largo de la misma de vital importancia e incluso imprescindible en algunos momentos para poder continuar su incursión en lo desconocido sin perder el frágil equilibrio al que se exponía en las exploraciones de su inconsciente a lo largo de su autoanálisis, como se refleja en una de las cartas a su amigo:

“Cuánto te debo: consuelo, comprensión, estímulo en mi soledad, a través tuyo mi vida ha adquirido sentido, y finalmente incluso la salud que ninguna otra persona hubiera podido devolverme. Es sobre todo a través de tu ejemplo que intelectualmente he obtenido la fuerza de confiar en mi juicio incluso cuando soy abandonado – aunque no por ti– y como tú de encarar con gran humildad todas las dificultades que el futuro pueda traer. ¡Por todo ello, acepta mi humilde agradecimiento! Se que tú no me necesitas tanto como yo a ti, pero también se que tengo un lugar seguro en tu afecto.”³⁵²

³⁵² FREUD, S., *The complete letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess 1887-1904*, 1 de Enero de 1896, Pág. 158.

Esta amistad le dará fuerza para seguir su propio camino constituyéndose en el apoyo que le brindará afecto y comprensión y le permitirá salir y compartir un espacio más allá de su soledad:

“Cuando de nuevo veo tu escritura, esos son momentos de gran regocijo, que me permiten olvidar mucha de mi soledad y privación.”³⁵³

En estos años considera a Fliess como su única audiencia sin la cual admite en numerosas ocasiones se hubiera sentido incapaz de continuar con su trabajo atribuyéndole el poder de sabiduría y crítico de gran valía adquiriendo un sentido muy concreto que Ellenberger interpreta como que “Fliess había tomado de forma involuntaria e inconsciente el papel de maestro hechicero ante el aprendiz de brujo, y de director espiritual en busca de lo místico”³⁵⁴. En una de las cartas que Freud dirige a Fliess puede verse reflejado el significado que en dicha relación Fliess estaba adquiriendo para Freud en el sentido que Ellenberger apunta. Freud escribe:

“Cambiaré todo lo que tu quieras y con mucho gusto acepto aportaciones. Estoy tan inmensamente orgulloso de que me estés obsequiando con el Otro, un lector crítico –y uno de tu valía en eso. No puedo terminar de escribir sin una audiencia, pero en absoluto me importa escribir solo para ti.”³⁵⁵

El inicio del autoanálisis de Freud, época en que dice haberse sentido aislado del exterior, a excepción de su relación con Fliess, coincide con la publicación

³⁵³ *Ibíd.*, 8 de Diciembre de 1895, Pág. 154.

³⁵⁴ ELLENBERGER, H., *The discovery of the unconscious*, Pág. 449.

³⁵⁵ FREUD, S., *The complete letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess 1887-1904*, 18 de Mayo de 1898, Pág. 313.

de su obra *Estudios sobre la histeria* y la ruptura de su amistad con Josef Breuer, uno de sus amigos más cercanos del que recibió apoyo tanto profesional, personal como económico y que colaboró en la publicación de esta obra. A esta ruptura le antecede un camino de otras de rupturas y decepciones con otros compañeros médicos que determinaron el período de su autoanálisis, durante el cual surge un cambio psíquico en su proyección hacia el trabajo y hacia el mundo. Así, a lo largo de los años de su autoanálisis el impulso de descubrir y de conquistar sigue vigente pero adquiere un giro y una nueva dirección donde el mundo interior empieza a adquirir mayor presencia. Uno de los grandes conflictos de Freud en esta época, que él en algún momento nombra como *mi pequeña histeria* o como Ellenberger denomina su *enfermedad creadora*, a mi entender estriba en la tensión que surge entre el impulso de conquista, la necesidad de ser reconocido en el ámbito académico y los círculos oficiales, y la contención y soledad que requiere el viaje hacia la interioridad. A lo largo de este período de conflicto casi constante, por momentos se mostrará por encima de las circunstancias y de los demás:

“Por lo demás la actitud de la gente en Viena es bastante negativa; No creo que tenga éxito a la hora de que me publiquen una reseña aquí. Después de todo, estamos muy por delante de nuestro tiempo.”³⁵⁶

Y en otros momentos Freud se mostrará más bien abatido por las circunstancias externas:

³⁵⁶ *Ibíd.*, 21 de Diciembre de 1899, Pág. 392.

“He atravesado un período de desolación y confusión y estoy sufriendo dolorosamente de supuración y oclusión nasal.”³⁵⁷

A pesar del sufrimiento y la paciencia que tuvo que desplegar ante sí mismo en la exploración de su inconsciente deja constancia de su compromiso y voluntad de acometer dicha tarea:

“El principal paciente por el que estoy preocupado soy yo mismo. Mi pequeña histeria, aunque acentuada sobre todo por mi trabajo, se ha resuelto un poco. El resto está todavía a la espera. Es de lo que depende principalmente mi ánimo. El análisis es más difícil que cualquier otro. De hecho, es lo que paraliza mi fuerza psíquica para describir y comunicar lo que he conseguido hasta ahora. Sigo creyendo que debe hacerse y que es un paso intermedio necesario en mi trabajo.”³⁵⁸

Cuando Freud empieza a interpretar sus sueños y emprende su autoanálisis, ya había hecho dos de sus descubrimientos fundamentales: el mecanismo de represión y lo que constituirá su técnica fundamental, la asociación libre, ambos elementos ya presentes en su propio análisis. En la interpretación de sus sueños utilizaba sistemáticamente la asociación libre y acorde a este método analizó uno de los impulsos que creo tuvo mucha relevancia y presencia en su vida del que ya hemos venido hablando, el impulso de conquista o “*ansia de grandeza*”, como él lo define, con el que dice haberse identificado desde muy temprana edad y que además considera “*como uno de*

³⁵⁷ *Ibíd.*, 12 de Diciembre de 1897, Pág. 285.

³⁵⁸ *Ibíd.*, 14 de Agosto de 1897, Pág. 261.

*los inmortales deseos infantiles*³⁵⁹, quizás debido al fuerte empuje que tuvo en su propio proceso vital:

“Mis familias me relataron una vez: teniendo yo dos años me oriné una vez en la cama, y al oír reprocharme la falta traté de consolar a mi padre prometiendo comprarle en N. (la ciudad más próxima) una bonita cama nueva de color rojo...En esta promesa se halla contenida toda la infantil manía de grandezas.”³⁶⁰

A continuación relata otro suceso de su infancia perteneciente a los seis o siete años del que dice acordarse claramente:

“Una noche, antes de acostarme, infringí el precepto educativo de no realizar necesidad alguna en la alcoba de mis padres y en su presencia, y en la reprimenda que mi padre me dirigió con este motivo afirmó que nunca llegaría yo a ser nada. Estas palabras debieron herir vivamente mi amor propio, pues en mis sueños aparecen de continuo alusiones a la escena correspondiente, enlazadas casi siempre con una enumeración de mis éxitos y merecimientos, como si quisiera decir: “¿Lo ves cómo he llegado a ser algo?”. Las dos escenas infantiles se hallan enlazadas al tema del ansia de grandeza.”³⁶¹

En la imaginación de Freud acerca de sí mismo el deseo de conquista está muy presente, situándole en la encrucijada entre lo profundamente interno y las redes exteriores con las que interactúa, recorriendo caminos de idas y venidas que le ofrecen perspectivas muy diferentes. Incluso momentos antitéticos dependiendo del lugar en que la mirada se pose para vivir el mundo

³⁵⁹ FREUD, S., *La interpretación de los sueños*, Vol. II, ensayo XVII, Pág. 638.

³⁶⁰ *Ibíd.*, Pág. 478.

³⁶¹ *Ibíd.*, Pág. 479.

exterior como algo que le favorece y en ocasiones como un mundo que le limita. Un juego de fuerzas entre lo externo y lo interno, en un intento de equilibrio entre ambos mundos sin que ni ninguno de ellos quede suprimido ante el riesgo de quedar aislado en el mundo interno por la supresión de lo externo o bien de alienarse en el mundo externo por la supresión de lo interno. Vemos en Freud una ampliación del espacio psíquico que se crea y recrea en el trayecto entre las diferentes perspectivas, favoreciendo la realidad de ambos mundos y la importancia de esas perspectivas que cohabitan en uno mismo en la manera de percibirse:

“Cuando el éxito de esta clase de análisis me ha enorgullecido durante el día y me siento inclinado a vanagloriarme de los grandes progresos realizados en tal materia, me presenta el sueño por la noche, aquellos otros análisis en los que fracasé y que no me dan motivo ninguno de orgullo. Trátase, pues, de sueños primitivos que castigan al parvenu.”³⁶²

Al igual que hay caminos de idas y venidas entre el mundo interno y el mundo externo también existen caminos en distintas direcciones dentro del mundo interno que Freud recorre con percepciones muy distintas de su persona. Así, en la interpretación de uno de sus sueños (sueño del retrete al aire libre) percibe alusiones de grandeza que hay en él:

“Soy el descubridor de la etiología infantil de la neurosis y, de este modo he preservado a mis hijos de tal enfermedad..., el sueño me recuerda cuánto me veneran mis pacientes..., es una innegable alusión a mi grandeza...,

³⁶² *Ibíd.*, Pág. 636.

encuentro otra prueba de que soy yo este superhombre,
...”

Y la tarde anterior a este sueño en una de sus conferencias, Freud nos describe como la percepción de sí mismo y su estado de ánimo no solo será muy distinta sino contrapuesta:

“...me hallaba en un estado de ánimo un tanto deprimido y hablé sin entusiasmo, pareciéndome desagradable y falto de interés todo lo que decía.”

Para terminar dando cuenta de ese doble posicionamiento de la mirada en la percepción de sí mismo. Dos miradas que Freud considera opuestas:

“El contenido manifiesto tuvo entonces que estructurarse de manera a hacer posible la expresión de dos tendencias antitéticas –la manía de empequeñecerse y la exagerada estimación de sí mismo por medio del mismo material.”³⁶³

Para Freud la experiencia de estos años en los que llevó a cabo su autoanálisis, supuso un gran aislamiento e incluso después de publicar su obra *La interpretación de los sueños* siguió sintiéndose aislado y no reconocido, como expresa en el siguiente fragmento de una carta a Fliess escrita en 1900:

“He sido virtualmente aislado del mundo exterior; no se ha movido ni una sola hoja para indicar si *La interpretación de los sueños* ha producido impacto en alguien... La

³⁶³ *Ibíd.*, Págs. 632-633.

acogida del libro y el subsiguiente silencio han destruido de nuevo cualquier relación embrionaria con mi medio.”³⁶⁴

Si nos atenemos a las circunstancias exteriores que le rodearon y de las que tenemos constancia, Freud en estos años no romperá nunca el contacto con el exterior, pues estuvo muy unido a su familia y en cuanto a lo profesional y al trabajo intelectual mantuvo una relación constante con su amigo Wilhelm Fliess, además de ejercer ininterrumpidamente la práctica médica en su consulta privada siguió perteneciendo a la sociedad imperial-real de médicos, e incluso entre 1899 y 1900 fue asesor de la asociación de psiquiatría y neurología. La obra *La interpretación de los sueños*, al parecer no tuvo mucha acogida pero, según Ellenberger, Freud sí era mencionado y gozaba de cierta reputación entre los médicos que tenían relación con la histeria y las enfermedades nerviosas.³⁶⁵

1.3. LA ACTITUD DE ESCUCHA Y EL INCONSCIENTE

1.3.1. Introducción

La profesión de Freud como médico neuropsiquiatra alimentó su afán de saber y pasión por la investigación y le condujo a la creación del psicoanálisis. Por un lado el psicoanálisis tiene su génesis en el campo de la medicina, concretamente en la neurología, para ir siendo considerado por Freud cada vez más como pura psicología. Ya en 1895, el mismo año que publicó *Estudios*

³⁶⁴ FREUD, S., *The complete letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess 1887-1904*, 11 de Marzo de 1900, Pág. 402.

³⁶⁵ ELLENBERGER, H., *The discovery of the unconscious*, Pág. 450.

sobre la *histeria*, en una carta que le dirige a Fliess reconoce en la psicología su pasión principal:

“Un hombre como yo no puede vivir sin una manía, sin una pasión dominante...Yo he encontrado una. A su servicio no encuentro límites. Es la psicología,...”³⁶⁶

Y hacia el final de sus días en 1938 se ratifica en esta idea en una carta que le dirige a Theodor Reik:

“No puedo entender como uno se puede resistir a reconocer que el psicoanálisis es parte de la psicología; no psicología médica en el viejo sentido y tampoco psicología del proceso patológico sino pura psicología; ciertamente no la psicología total pero sí lo subyacente, y quizás sus principios. Uno no debería confundirse porque sea posible aplicarlo a propósitos médicos.”³⁶⁷

Por otro lado el método psicoanalítico encarna el resultado de una progresión paulatina desde la sugestión hipnótica pasando por la técnica de concentración hasta la libre asociación, primer elemento configurador de la técnica psicoanalítica que aparece por vez primera en 1892 en la práctica clínica de Freud. En un principio de la práctica terapéutica de Freud, el acto de escuchar estaba basado fundamentalmente en una actitud-deseo de entender y aprender todo lo posible de la persona que era escuchada, independientemente de la opinión médica o personal establecida sobre la misma. Así, en el comienzo de la elaboración del psicoanálisis el acto de escuchar estaba situado en un primer plano:

³⁶⁶ FREUD, S., *The complete letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess 1887-1904*, 25 de Mayo de 1895, Págs. 128-129.

³⁶⁷ REIK, T., *Listening with the third ear*, Pág. 24.

“..desde un principio me serví del hipnotismo para un fin distinto de la sugestión hipnótica. Lo utilicé, en efecto para hacer que el enfermo me revelase la historia de la génesis de sus síntomas, sobre la cual no podía muchas veces proporcionarme dato alguno hallándose en estado normal. Este procedimiento a más de entrañar una mayor eficacia que los simples mandatos-prohibiciones de la sugestión, satisfacía la curiosidad científica del médico, el cual poseía un indiscutible derecho a averiguar algo del origen del fenómeno...”³⁶⁸

A medida que la teoría psicoanalítica se va consolidando, el acto de escuchar que en un principio era abierto e ingenuo, ya fuera por el desconocimiento en parte de lo que estaba sucediendo en esa escucha o por la disposición a descubrir algo nuevo, irá adoptando a lo largo de su evolución unos contenidos y fronteras más delimitados. Poco a poco se fue constituyendo en un método y técnica pero la actitud de escucha primera abierta al descubrimiento, irá perdiendo en parte este interés. Freud en 1914 relata este cambio en su actitud de escucha en el sentido que no es lo mismo enfrentarse a la escucha del discurso de los pacientes con una actitud dónde predomina el afán de descubrir algo nuevo, que cuando la motivación está dirigida a ratificar o comprobar algo que, aunque mínimamente, ya está preconcebido:

“Mi forma de trabajar era diferente años atrás. Solía esperar a que una idea llegara hasta mí. Ahora me adelanto para encontrarla, si bien no sé si de este modo la encuentro más pronto.”³⁶⁹

³⁶⁸ FREUD, S., *Autobiografía*, Vol. VII, ensayo CXXXI, Págs. 2767-2768.

³⁶⁹ FREUD, S., *Freud a Abraham*, 11 de Diciembre de 1914. Cit. en JONES, E., *Vida y obra de Sigmund Freud*, Pág. 258.

1.3.2. Génesis del método psicoanalítico

Tres serán los acontecimientos fundamentales que darán lugar a la inspiración del modelo psicoanalítico basado en la asociación libre.

El primer acontecimiento, fue la comunicación que, en noviembre de 1882, le hizo Josef Breuer (1842-1925) un médico amigo acerca de su experiencia con una paciente. Esta experiencia consistió en un tratamiento que Breuer realizó con la Sra. Ana O. desde diciembre de 1880 hasta junio de 1882. Ana O. presentaba síntomas de parálisis con contracciones, tos nerviosa, aversión a los alimentos, perturbaciones en la visión y el habla, ausencias, etc. Producto de la casualidad Breuer descubrió que siguiendo gradualmente el rastro a los síntomas podía llegar hasta las causas determinantes. En cada caso el síntoma tenía una conexión conceptual con el acontecimiento que lo causó. Breuer tomando un síntoma cada vez, le preguntaba a Ana O. durante sus períodos autohipnóticos cuándo había ocurrido anteriormente y con la respuesta daba libre curso al afecto correspondiente haciendo desaparecer el síntoma en cuestión. A este método se lo denominó “cura de conversación” o “chimney sweeping” pero fue conocido posteriormente por el nombre de “método catártico”.

Breuer se formó una hipótesis global: los síntomas pueden aparecer en la consciencia, pero el estímulo permanece en el inconsciente hasta que se consigue la cura. Freud quedó muy impresionado ante la comunicación de Breuer, pero cuando años más tarde se lo contó a Charcot, durante su estancia en París, la falta de interés que éste le mostró enfrió el entusiasmo de Freud³⁷⁰.

³⁷⁰ WOLLHEIM, R., *Freud*, Pág. 340.

Por otro lado, Breuer tampoco siguió investigando ni profundizando en su propio descubrimiento.

El segundo acontecimiento, fue el viaje que Freud realizó a París entre el 13 de octubre de 1885 y el 28 de febrero de 1886 donde recibió las enseñanzas de Charcot y de las que quedó muy impresionado como le comunica en una carta a su novia Martha Bernays:

“No sé si la semilla dará fruto algún día, pero estoy seguro de que ningún ser humano ha actuado nunca sobre mí de este modo.”³⁷¹

Según Peter Gay, la principal lección que Freud aprendió de Charcot fue, “que la obediencia sumisa del científico a los hechos no es adversaria sino fuente y sierva de la teoría.”³⁷² Y según Chertok y Saussure una de las influencias que Charcot ejerció sobre Freud estaba relacionada con la idea que consideraba al trauma psíquico como una de las causas de los síntomas histéricos, lo cual liberaría a Freud de la “obsesión fisiológica”³⁷³ abriéndole las puertas al estudio de la psicología. A su regreso de París el poco entusiasmo con el que fue acogida la comunicación que hizo de su aprendizaje con Charcot ante los médicos del círculo de Viena en parte fue debido a que les resultó ofensiva, pues ya tenían conocimiento de los descubrimientos de Charcot que Freud presentó.

³⁷¹ FREUD, S., *Freud a Martha Bernays*, 24 de Noviembre de 1885. Cit. en GAY, P., *Freud, una vida de nuestro tiempo*, Pág. 74.

³⁷² GAY, P., *Freud, una vida de nuestro tiempo*, Pág. 7.

³⁷³ CHERTOK, L., DE SAUSSURE, R., *The therapeutique revolution: from Mesmer to Freud*, Pág. 69.

Fue la visita de Freud en 1889 a Nancy **el tercer acontecimiento**, que cimentó las bases de la futura creación del método de la asociación libre, tal y como Freud nos relata en su autobiografía:

“Fui en 1889 a Nancy... y fui testigo de los experimentos de Bernheim con los enfermos del hospital, adquiriendo intensas impresiones de la posible existencia de poderosos procesos anímicos que permanecían, sin embargo, ocultos a la conciencia (...) comencé a repetir con mis pacientes las investigaciones de Breuer, no empleando con ellos método ninguno distinto, sobre todo después que mi visita a Bernheim en 1889 me hubo revelado los límites eficaces de la sugestión hipnótica.”³⁷⁴

Freud decide aplicar el método catártico descubierto por Breuer en su práctica clínica en 1889 con la paciente Emmy von N. El acontecimiento que le llevó a esta toma de decisión, como más arriba menciona lo aduce a su visita a Nancy y a la influencia de Bernheim. Sin embargo, Ellenberger menciona la posibilidad de una criptomnesia en Freud apoyándose en una afirmación de Leibbrand según la cual habría un cuarto acontecimiento decisivo: la publicación de *El automatismo psicológico* de Janet que llevaría a Freud a adoptar el método catártico de Breuer siete años después de tener conocimiento del mismo. El método que Freud adoptó difería del de Breuer en que “hacía recordar a la paciente bajo hipnosis solo el suceso traumático inicial y una vez recordado el suceso, el médico tenía que sugerir que el síntoma desapareciera. Este procedimiento era idéntico al iniciado por Janet en 1886”³⁷⁵.

Determinar cuál es el hecho más relevante o cuál tuvo más influencia en Freud

³⁷⁴ FREUD, S., *Autobiografía*, Vol. VII, ensayo CXXXI, Págs. 2763-2769.

³⁷⁵ ELLENBERGER, H. F., *The discovery of the unconscious*, Pág. 485. En la página 339 de la misma obra Ellenberger menciona que entre 1886 y 1889 en la *Revue Philosophique* Janet publicó los primeros resultados de las investigaciones en que se fundamentaba su tesis *El automatismo psicológico*, que leyó en la Sorbona el 21 de Junio de 1889.

creo que es una tarea imposible pero, pienso que sí puede afirmarse que la actitud de escucha en Freud se amplía y profundiza en su interés por descubrir la etiología de la histeria. El indagar qué causas, ideas y/o afectos estaban detrás del síntoma del paciente hizo esforzarse a Freud en ayudarlo a hablar y a recordar. Y el interés por descubrir la causa psíquica es alentado tanto por el descubrimiento de Breuer como por el de Charcot.

1.3.3. La actitud de escucha y el inconsciente

El método catártico

La paciente Emmy von N encarna el principio de un largo recorrido en la práctica clínica de Freud que le llevará hasta la creación de su propio método, la asociación libre. Analizaré a continuación dicho recorrido poniendo el acento sobre todo en la actitud de escucha y su relación con el inconsciente. En su obra *Estudios sobre la histeria* Freud relata el primer caso clínico, con la paciente Emmy von N., en el que aplica la sugestión hipnótica según el método catártico de Breuer:

“Combatía, en primer lugar, como es uso de la psicoterapia hipnótica, las representaciones patológicas dadas por medio de razonamientos, mandatos e introducción de representaciones contrarias a todo género; pero no me limitaba a ello, sino que investigaba la génesis de cada uno de los síntomas para poder combatir también las premisas sobre las cuales habían sido construidas las ideas patológicas.”³⁷⁶

³⁷⁶ FREUD, S., *Estudios sobre la histeria*, Vol. I, ensayo VI, Pág. 87.

La paciente Emmy von N. presentaba síntomas muy variados: dolores corporales, dolor de estómago, cefaleas, afasias temporales, tartamudeo, delirios, fobias, etc. El tratamiento administrado a dicha paciente consistía en sumirle en un estado de hipnosis, según cuenta Freud “poniendo un dedo ante sus ojos y ordenándole: «¡Duerma usted!»”³⁷⁷. Durante las sesiones de hipnosis Freud invitaba a hablar a la paciente en lo concerniente a acontecimientos que le perturbaban y preocupaban ya fueran éstos recuerdos, miedos, sueños, etc. Después de haber finalizado la paciente sus relatos y todavía dentro del estado de hipnosis Freud suprimía los dolores, imágenes, recuerdos o emociones indeseados mediante la sugestión y órdenes concretas. A continuación transcribo algunas de las intervenciones que Freud realizó con esta paciente en diferentes sesiones de hipnosis:

“Le sugiero un sueño tranquilo, mejoría de todos sus síntomas, etc. (...) Su expresión cambia correlativamente al contenido de su relato, serenándose en cuanto pongo fin, por sugestión, a la impresión que el mismo le causa. (...) Mi terapia consiste en desvanecer tales imágenes de manera que no puedan volver a surgir ante sus ojos. (...) Durante esta sesión de hipnotismo hago, además, desaparecer, por medio de pases, el dolor de estómago... (...) ...hago desaparecer por sugestión tal temor... (...) ...borro las nuevas imágenes terroríficas, apelando a su buen juicio actual, y argumentando que debe prestar a mis palabras mayor crédito que a las temerosas historias relatadas por una estúpida criada.”³⁷⁸

E incluso en algunas sesiones de hipnosis procedía a cambiar una emoción por otra o bien una idea por otra:

³⁷⁷ *Ibíd.*, Pág. 56.

³⁷⁸ *Ibíd.*, Págs. 55-89.

“Le mando no asustarse más de las estampas de los indios. Lo que deben causarle es risa... (...) Por mi parte, me esfuerzo en rectificar su idea de los manicomios, y le aseguro que en adelante podrá oír hablar de estos establecimientos sin que ello suponga relación alguna con su propia persona.”³⁷⁹

Cuando Emmy von N. era despertada de la hipnosis, ya en el estado de vigilia no podía recordar lo acontecido a pesar de que normalmente una vez despierta respondía a los cambios y órdenes sugeridas por Freud. Pero en algunas ocasiones dice Freud que sus sugerencias no tenían en la paciente el efecto buscado³⁸⁰, pues habiéndose producido un cambio durante el estado de hipnosis los efectos disminuían o incluso desaparecían cuando la paciente regresaba al estado de vigilia³⁸¹. Esto le llevó a descubrir que el efecto deseado no se obtenía si la paciente no completaba su relato durante la sugestión hipnótica. Así lo describe Freud:

“Tres días antes, cuando me expresó por vez primera su miedo a los manicomios, había yo interrumpido sus manifestaciones al terminar de contarme una primera historia –la de que los enfermos eran amarrados a sillas–, y observo ahora que tales interrupciones son contraproducentes, y que lo mejor es escuchar hasta el final las manifestaciones de la enferma sobre cada punto concreto.”³⁸²

Este descubrimiento supone el primer paso hacia una mayor escucha del discurso de la paciente lo que a su vez conlleva la estimulación en ella de una

³⁷⁹ *Ibíd.*, Págs. 59.

³⁸⁰ *Ibíd.*, nota 43, Pág. 63.

³⁸¹ *Ibíd.*, Pág. 72.

³⁸² *Ibíd.*, Pág. 63-64.

mayor confianza; pero Freud no dará el paso definitivo hasta que en una sesión posterior Emmy von N. se queja abiertamente ante una de sus intervenciones, enojándose con él y reprochándole que con sus preguntas interrumpiera el curso de sus pensamientos no dejándole la suficiente libertad de expresión:

“Entonces, francamente malhumorada, [Emmy] me dice que no debo estar siempre preguntándole de dónde procede esto o aquello, sino dejarla relatarme lo que desee.”³⁸³

Ya aquí Freud empieza a considerar en serio la importancia de escuchar los relatos de los pacientes hasta el final y no precipitarse en hacer desaparecer los síntomas. A partir de aquí los contenidos provenientes del inconsciente adquieren una relevancia que no habían tenido hasta entonces, reclamando para sí un sentido propio.

Al final del estudio dedicado a este caso clínico, en un intento de esclarecer los resultados obtenidos con el tratamiento de esta paciente, Freud relata que solo se consiguió “hacer desaparecer duraderamente aquellos síntomas con respecto a los cuales llevamos a cabo el análisis psicológico”. Pero continúa diciendo que “dejó intacta la capacidad de la paciente para volver a enfermar bajo la acción de nuevos traumas”³⁸⁴. Esto pone de manifiesto una falta de comunicación entre el inconsciente y la consciencia, pues aunque el discurso del inconsciente es escuchado y se interviene en el inconsciente suprimiendo síntomas o provocando otros nuevos, las conexiones establecidas entre ambos quedan apresadas en el inconsciente y ocultas para la consciencia. Asimismo,

³⁸³ *Ibíd.*, Pág. 64.

³⁸⁴ *Ibíd.*, Pág. 87.

la actitud de escucha, es decir, el movimiento que acercaba a Emmy Von N. hacia su propia experiencia permanece inconsciente y ajeno para la paciente en estado de vigilia. Por un lado, se crea una dependencia hacia el estado hipnótico, la necesidad de la paciente de ser sometida a hipnosis para poder esclarecer los conflictos; y por otro lado, una dependencia hacia la figura del hipnotizador quedando la voluntad de la paciente parcialmente anulada.

Esta doble dependencia de los pacientes se le hizo aún más evidente a Freud cuando Emmy Von N. le visitó un año después de haber finalizado el tratamiento. En esta visita Freud constató la incapacidad de su paciente de recordar episodios concretos de su pasado que estaban relacionados con la supresión de síntomas realizados en las sesiones de hipnosis³⁸⁵. Asimismo, Emmy Von N. un año más tarde, en 1893, se puso en contacto con Freud pues necesitaba ser liberada de la prohibición de poder ser hipnotizada por otras personas que no fueran el propio Freud, prohibición ésta sugerida a petición de la propia paciente durante el tratamiento de hipnosis.³⁸⁶

La técnica de concentración

Ante la dificultad de Freud, como él mismo reconoce, de sumir en estado hipnótico a algunos pacientes y la desconfianza que generaba en los pacientes el fracaso de dichas tentativas, decide prescindir del hipnotismo a la primera resistencia de los pacientes para así inaugurar una nueva técnica a la que llamó *técnica de concentración*. Esta técnica le fue inspirada por el recuerdo de una sesión clínica a la que asistió con Bernheim³⁸⁷, en la cual éste afirmaba que los sonámbulos podían recordar al despertar, sobre todo si se les ayudaba, por

³⁸⁵ *Ibíd.*, Pág. 77.

³⁸⁶ *Ibíd.*, Pág. 78.

³⁸⁷ *Ibíd.*, Pág. 91; FREUD, S., *Autobiografía*, Vol. VII, ensayo CXXXI, Pág. 2773.

ejemplo, poniéndoles la mano en la frente. De este modo Freud decidió prescindir del hipnotismo e intentar llevar a la consciencia en un estado ahipnótico los hechos y conexiones olvidados. La técnica de concentración consistía en poner la mano sobre la frente de la paciente y darle la orden de desestimar toda clase de censura, poner a un lado su pensamiento crítico y recordar todas las cosas que pudieran explicar el origen de su síntoma. A veces pedía a la paciente que se recostara con los ojos cerrados, concentrara su atención en el síntoma e intentara expresar todo pensamiento que se le ocurriera aunque a ella le pareciera que no tenía importancia o fuera desagradable. Para ello además presionaba y apremiaba a su paciente, como él mismo explica en el apartado dedicado a la paciente Miss Lucy R*:

“De este modo, cuando llegábamos a un punto en el que a mis preguntas: «¿Desde cuando padece usted este síntoma?», o «¿De dónde procede?», contestaba la sujeto: «No lo sé», adopté el procedimiento de colocar una mano sobre la frente de la enferma, o tomar su cabeza entre mis manos, y decirle: «La presión de mi mano despertará en usted el recuerdo buscado. En el momento en que las aparte de su cabeza verá usted algo o surgirá en usted una idea. Reténgalo usted bien, porque será lo que busquemos. Bien; ahora dígame lo que ha visto o se le ha ocurrido».”³⁸⁸

En el método de concentración el procedimiento consiste en “ampliar la conciencia”³⁸⁹, es decir, los enlaces entre la consciencia y el inconsciente son llevados a la consciencia. Así, la atención en la actitud de escucha se trabaja en el estado de vigilia de modo que se elimina la dependencia de ser sometido a

* Ya había utilizado el método de concentración anteriormente a la paciente Miss Lucy R.

³⁸⁸ FREUD, S., *Estudios sobre la histeria*, Vol. I, ensayo VI, Pág. 92.

³⁸⁹ *Ibíd.*, Pág. 92.

un estado de hipnosis y se abre una vía de comunicación entre consciente e inconsciente. Aunque se intenten liberar los contenidos del inconsciente que la consciencia reprime, éstos van a estar delimitados por la selección que la consciencia tanto del paciente como del terapeuta establezca.

La asociación libre

El acontecimiento que va a dar lugar a la configuración del método de la asociación libre tuvo lugar en el transcurso del tratamiento que Freud realizó con la paciente Elizabeth Von R., caso clínico que considera su primer análisis completo de una histeria³⁹⁰. Esta paciente padecía dolores en las piernas y dificultad para andar, síntomas considerados de origen histérico. Freud inició el tratamiento con esta paciente en el otoño de 1892 y ante la dificultad de sumirla en estado hipnótico se sirvió de la técnica de concentración ante la cual la paciente respondía muy favorablemente, aunque en ocasiones parecía llegar a un punto muerto donde no se le ocurría nada. En estos casos Freud interrumpía la sesión:

“Al ejercer presión sobre su frente, afirmaba [la paciente] en estos casos que no se le ocurriría nada, sin que la repetición de la maniobra produjese mejores resultados. Las primeras veces que tropecé con esta dificultad me dejé llevar por ella a interrumpir mi labor, pensando que el día era desfavorable.”³⁹¹

Freud transforma esta dificultad que parecía un impedimento o incluso un fallo de la técnica utilizada en una nueva posibilidad y/o descubrimiento al producirse un cambio en su actitud en la escucha del discurso de esta

³⁹⁰ *Ibíd.*, Pág. 110.

³⁹¹ *Ibíd.*, Pág. 119.

paciente*, pues cae en la cuenta que la no ocurrencia por parte de Elizabeth con el silencio subsiguiente no estaba exento de sentido:

“...muchas veces, cuando declaraba no ver ni recordar nada, lo hacía después de una larga pausa, durante la cual su expresión meditativa me revelaba que en su interior se estaba desarrollando un proceso psíquico.”³⁹²

Podemos considerar que aquí reside el origen del giro que experimentó la actitud de escucha, ampliándose ésta en parte gracias a la inclusión del silencio como parte esencial del discurso y como lugar generador de conocimiento. Aparece así de manera consciente una confianza en el acontecer psíquico y en los movimientos y asociaciones surgidas del inconsciente, incluso ante la falta de coherencia o relación que pudieran tener para la lógica de la consciencia. La confianza depositada en los contenidos surgidos del inconsciente concluyó a su vez en una mayor confianza en los pacientes y en sus procesos psíquicos. Por otro lado, lo que posibilita en parte este sutil pero gran cambio en la actitud de escucha es también una ampliación de la atención por parte de Freud, descentralizando la actividad consciente y confiando más en su propia actividad inconsciente. Este cambio de la atención del terapeuta en el proceso terapéutico es lo que Freud denominó la *atención flotante*. Así lo describe:

“En realidad, esta técnica es muy sencilla. Rechaza todo medio auxiliar, incluso, como veremos, la mera anotación, y consiste simplemente en no intentar retener especialmente nada y acogerlo todo con una igual *atención*

* Freud divide el tratamiento de Elizabeth Von R. en tres períodos. Y este descubrimiento tiene lugar durante el segundo período.

³⁹² FREUD, S., *Estudios sobre la histeria*, Vol. I, ensayo VI, Pág. 119.

flotante. (...) Como puede verse, el principio de acogerlo todo con igual atención equilibrada es la contrapartida necesaria de la regla que imponemos al analizado, exigiéndole que nos comunique, sin crítica ni selección algunas, todo lo que se le vaya ocurriendo. (...) La norma de la conducta del médico podría formularse como sigue: Debe evitar toda influencia consciente sobre su facultad retentiva y abandonarse por completo a su *memoria inconsciente*. O en términos puramente técnicos: Debe escuchar al sujeto sin preocuparse de si retiene o no sus palabras.”³⁹³

Freud actuó como un catalizador gracias a una actitud que permitió que esto sucediera. A esta actitud que Freud tuvo, Jones le adjudica un tinte de pasividad:

“Tampoco tardó mucho [Freud] en abandonar la hipnosis que para él era «un grueso método de imposición». Prefirió en cambio mirar y escuchar confiado en que una vez comprendiera la estructura de una neurosis, llegaría también a comprender debidamente las fuerzas que la produjeron, tendría el poder de actuar sobre ellas... El método que triunfó fue el pasivo, no el activo.”³⁹⁴

En estas palabras está implícita la tendencia a entender la actividad del terapeuta como una mayor intervención verbal y a considerar la pasividad como una menor intervención verbal. Es cierto que el método mediante el cual se pregunta y apremia a la paciente hay más actividad (verbal) por parte del terapeuta, pero la atención está más limitada a una parte puntual del discurso

³⁹³ FREUD, S., *Consejos al médico en el tratamiento psicoanalítico*, Tomo V, Ensayo LIX, Pág. 1654.

³⁹⁴ JONES, E., *Vida y obra de Sigmund Freud*, Pág. 68.

ya que el terapeuta elige el contenido (pensamientos, sentimientos...) que hay que escuchar. Sin embargo el dejarse llevar de Freud por las indicaciones de su paciente e intentar no interrumpirle, implica una menor actividad (verbal) por su parte al dejar sus preguntas y pensamientos a un lado, pero abrirá su atención a un discurso mayor de la paciente produciéndose un traslado de la atención de los pensamientos del terapeuta al discurso de la paciente. Esto a su vez permitirá que ésta dirija la atención hacia su interior, hacia sí misma: por un lado hacia los pensamientos, ideas, sentimientos, etc. que emergen; y por otro, hacia el pensamiento seleccionador de lo que debe o no debe emerger poniéndose de relieve la división interna. El punto definitivo de cambio que opera en este mirar y escuchar va a depender sobre todo de dónde se focalice la atención. En un primer momento la asociación libre a la que se incitaba a los pacientes estaba más condicionada por las indicaciones del médico. Así lo describe Freud en *La interpretación de los sueños*:

“Dos cosas perseguimos en él: una intensificación de su atención sobre sus percepciones psíquicas y una exclusión de la crítica, con la que acostumbra seleccionar las ideas que en él emergen. [...] El renunciamiento a la crítica de los productos mentales percibidos habremos de imponérselo expresamente. Le diremos, por tanto que el éxito del psicoanálisis depende de que respete y comunique todo lo que atraviese su pensamiento y no se deje llevar a retener unas ocurrencias por creerlas insignificantes o faltas de conexión con el temas dado, y otras, por parecerle absurdas o desatinadas. [...] Habrá de mantenerse en una perfecta imparcialidad con respecto a sus ocurrencias, pues la crítica que sobre las mismas se halla habituado a ejercer es precisamente lo que ha impedido hasta el

momento hallar la buscada solución del sueño, de la idea obsesiva, etc.”³⁹⁵

Años más tarde, hacia el final de su vida expresa con total claridad la confianza en promover a una mayor libertad psíquica:

“..pero a la larga se hacía demasiado penoso, tanto para el médico como para el enfermo, y no parecía libre de ciertos graves defectos. Hubimos, pues de sustituirlo por otro método, contrario en cierto sentido. En lugar de llevar al paciente a manifestar algo relacionado con un tema determinado, le invitamos ahora a abandonarse a la asociación libre, esto es, a manifestar todo aquello que acuda a su pensamiento absteniéndose de toda represión final consciente.”³⁹⁶

Con la asociación libre, base fundamental del método psicoanalítico, las conexiones entre consciencia e inconsciente las va a realizar fundamentalmente el paciente. Esto va a traer como resultado unas consecuencias muy relevantes pues supondrá un paso hacia una mayor libertad psíquica de los pacientes. Con la asociación libre se deja ya mucha más libertad a la autoobservación y selección de los contenidos del inconsciente del paciente, comportándose el terapeuta de una manera mucho menos directiva, pues ni siquiera circunscribe al paciente a un tema determinado. Aunque el paciente ya no estará sometido totalmente al poder del médico seguirá existiendo una relación de poder aunque mucho más sutil; pues en definitiva, la última palabra la tendrá el terapeuta que interpretará los contenidos de cada sesión.

³⁹⁵ FREUD, S., *La interpretación de los sueños*, Vol. II, ensayo XVII, Pág. 409.

³⁹⁶ FREUD, S., *Autobiografía*, Vol. VII, ensayo CXXXI, Pág. 2780.

El método psicoanalítico reserva conscientemente un espacio, el espacio terapéutico, al discurso en apariencia desordenado e incluso muchas veces incoherente del inconsciente. Una gran parte del inconsciente que ha sido apresado durante siglos empieza a desprenderse de sus cadenas en la situación psicoanalítica. A aquellos contenidos del inconsciente que la cultura ha mantenido reprimidos como no deseables o faltos de coherencia para la realidad psíquica del sujeto les es permitido expresarse e incluso se les anima a hacerlo poniendo al descubierto a su carcelero. Pero la libertad que el inconsciente empieza a gozar es una libertad condicional, pues al salir de ese espacio privilegiado en la complejidad de la vida cotidiana difícilmente podrá expresarse, su expresión estará limitada a la presencia del terapeuta en el espacio terapéutico y cuando sale a la calle la posibilidad de su existencia normalmente no se contempla. Freud no era ajeno a dichos inconvenientes:

“Pero hemos de tener en cuenta que la asociación libre no entraña realmente una completa libertad. El paciente permanece bajo la influencia de la situación analítica, aun cuando no dirija su actividad mental hacia un tema determinado. Tenemos derecho a suponer que no se le ocurrirá nada que no se halle relacionado con dicha situación.”³⁹⁷

Hasta este momento la posibilidad de dejar mayor libertad a los contenidos provenientes del inconsciente estaba reservada exclusivamente a los poetas, a los creadores en general. La expresión del inconsciente dependía sobre todo de un acto de espontaneidad en aquellas personas quizás poseedoras de una capacidad natural mayor a la hora de hacer caso omiso al pensamiento censor. Freud sabía que mucho antes que él ya los poetas se valían de la

³⁹⁷ *Ibíd.*, Pág. 2780.

asociación libre aunque en principio con unos fines distintos. En su *Interpretación de los sueños* transcribe una carta que Schiller escribió a Körner al respecto:

“El motivo de tus quejas reside, a mi juicio, en la coerción que tu razón ejerce sobre tus facultades imaginativas. Expresaré mi pensamiento por medio de una comparación plástica. No parece ser provechoso para la obra creadora del alma el que la razón examine demasiado penetrantemente, y en el mismo momento en que llegan las ideas que van acudiendo. Aisladamente considerada puede una idea ser hartamente insignificante o aventurada, pero es posible que otra posterior le haga adquirir importancia, o que uniéndose a otras, tan insulsas como ella, forme un conjunto nada despreciable [...] Rechazáis demasiado pronto las ideas y las seleccionáis con excesiva severidad.”³⁹⁸

Al parecer, y en palabras del poeta, la escucha de todo el material psíquico que frecuentemente la razón desecha, el dejar que afloren todos esos contenidos inconscientes e incluso permitir que se vayan ordenando según otras leyes distintas a las de la lógica del pensamiento racional constituye uno de los fundamentos de la creación poética. El método psicoanalítico y la creación poética van a compartir dos elementos básicos para ambos: la asociación libre y la creatividad. Pero una de las innovaciones de esta nueva situación, la situación psicoanalítica, es la popularización del acceso al inconsciente y la creación de un espacio terapéutico para escuchar, mirar y atender el acontecer psíquico con mayor amplitud y libertad.

³⁹⁸ FREUD, S., *La interpretación de los sueños*, “Carta de Schiller a Körner”, 1 de Diciembre de 1788, Vol. II, ensayo XVII, Pág. 410.

2. EL PROCESO CREATIVO EN LA VIDA Y OBRA DE JUNG

2.1. INTRODUCCIÓN

“En el siglo XVII...se impone la tendencia a la disociación de espíritu y materia, cuyo resultado fue, por una parte, el nacimiento de las ciencias naturales y por otra, el surgimiento de una psicología sin alma. La tarea de Jung consiste evidentemente en reunir los hilos del desarrollo del espíritu y de la concepción de la realidad allí donde una vez se cortaron.”³⁹⁹

Gerhard Wehr, uno de los biógrafos de Jung, expresa en esta cita el esfuerzo al que va encaminada la obra a la que dedica Jung toda su vida: la incorporación del hombre en el alma del mundo o, como Hillman apunta, “la curación de la psique restableciéndola en el lugar intermedio del que se había precipitado enfermándose así en la literalidad”⁴⁰⁰. Este esfuerzo de Jung derivó en dos vías fundamentales en su trabajo: por un lado, la recuperación de la memoria de un pasado histórico todavía vigente en la mente del ser humano que había caído en el olvido y por otro lado, íntimamente relacionado con lo anterior, el restablecimiento de la comunicación entre la psique y la materia.

En 1912, en lo que se puede considerar su primera obra *Transformaciones y símbolos de la libido*^{*}, ya están sentadas las bases en las que descansa todo su trabajo y también está reflejado el desacuerdo que mantendrá hasta el final de su vida con el espíritu científico de su época, al que critica por su

³⁹⁹ WEHR, G., *Carl Gustav Jung, su vida, su obra, su influencia*, Pág. 247.

⁴⁰⁰ HILLMAN, J., *Healing fiction*, Pág. 80.

^{*} La obra *Transformaciones y símbolos de la libido* (*Wandlungen und Symbole der Libido*) a partir de 1952, pasará a ser denominada *Símbolos de transformación* (*Symbole der Wandlung*). El título se citará indistintamente dependiendo de la fuente consultada.

consideración predominantemente unilateral a partir de la cual mira y se mira a sí mismo exclusivamente desde una perspectiva racional en un sentido materialista y positivista. Al respecto Jung escribe:

“Cuanto más victoriosamente se iba configurando la penetración y avance del nuevo espíritu científico tanto más se fue convirtiendo este –como suele sucederle siempre al vencedor– en cautivo de aquel mundo que él había conquistado. (...) No había de tardar mucho en descubrirse que se trataba menos de una encarnación del *logos* que de la precipitación del *anthropos* o *nous* en la *Physis*. El mundo se había no sólo desdivinizado, sino también desanimado. Al desplegarse el centro de gravedad del interés desde el mundo interior al exterior, el conocimiento de la naturaleza experimentó un incremento infinito con respecto a lo que se sabía antes, pero el conocimiento y experiencia del mundo interior sufrió una merma correlativa.”⁴⁰¹

Jung abandona la psicología personalista inmersa en los postulados individualistas del siglo XIX para conectar de nuevo al hombre con su comunidad tanto presente como pasada, reivindicando el alma olvidada por una ciencia materialista en un intento de reintegrar en el alma a una psique humana que ya sólo se reconocía como mente racional, pues para Jung sin alma no puede haber ni conocimiento ni ciencia. Para ello encamina la mayor parte de sus esfuerzos hacia la recuperación del carácter y el lenguaje independiente del «mito» como contenido y perspectiva del mundo en general y del ser humano en particular, que también deberían ser tenidos en cuenta tanto en la historia del pensamiento como en la teoría del conocimiento. Para él los aspectos que describe el mito no podrán jamás ser sustituidos por la

⁴⁰¹ JUNG, C.G., *Símbolos de transformación*, Págs. 100-102.

ciencia ni tampoco pretendió que el mito suplantara a la ciencia; ciencia y pensamiento mítico son dos aspectos y puntos de vista necesarios e inherentes a la vida, complementarios pero nunca sustituibles. Para Jung, “el mito es más individual y expresa la vida con mayor exactitud que la ciencia. La ciencia trabaja con conceptos de término medio que son demasiado generales para dar cuenta de la diversidad subjetiva de una vida individual”⁴⁰². Por otro lado, el mito y su capacidad de crear imágenes posee un lenguaje mucho más universal en lo que a la psique se refiere: los mitos contienen el lenguaje de una psique común en el tiempo y en el espacio.

En un primer momento, Jung se sumergió en el estudio de la imágenes y mitos comunes a toda la humanidad que los sueños, tanto propios como ajenos, le ofrecían. En su obra *Transformaciones y símbolos de la libido* realiza el primer estudio en este sentido. Posteriormente amplió el estudio de los mitos a investigaciones sobre otras culturas diferentes a la occidental y recuperó el pensamiento mítico que había quedado soterrado en el transcurso de la historia, restableciendo así el hilo conductor desde la antigüedad clásica, el gnosticismo, la alquimia hasta el nacimiento de la psicología profunda. Todo esto contribuyó a lo que Hillman considera que fue uno de los logros más sobresalientes de Jung: el dar “una respuesta distinta a una de las necesidades psicológicas más persistentes de nuestra cultura –desde Edipo a Sócrates pasando por Hamlet y Fausto– *Conócete a ti mismo*”⁴⁰³. Este logro estuvo acompañado a su vez del legado que Jung nos dejó en su autobiografía, donde se refleja el camino que siguió en el conocimiento de su propia persona. Aunque en un principio, cuando Jung recibe la propuesta de escribir su

⁴⁰² JUNG, C.G., *Erinnerungen, Träume, Gedanken von C.G. Jung*, Pág. 10; JUNG, C.G., *Recuerdos, sueños pensamientos*, Pág. 17.

⁴⁰³ HILLMAN, J., *Healing fiction*, Pág. 53.

autobiografía desconfía y no concibe realizarla. Sus primeras reflexiones acerca del tema aparecen como una negativa e incluso imposibilidad de llevar a cabo tal tarea como queda expresado en la carta a un amigo:

“En los últimos años se me ha sugerido repetidas veces que escribiese algo así como una «autobiografía» mía. Esto sí que yo no podría concebirlo de modo alguno. Conozco demasiadas autobiografías, con sus autoengaños y mentiras interesadas y sé demasiado de la imposibilidad de una autodescripción para poder atreverme yo a efectuar ensayos en tal sentido.”⁴⁰⁴

La desconfianza ante el proyecto de escribir su propia autobiografía es doble. Por un lado, Jung considera que no es posible poder ofrecer una opinión definitiva tanto de él mismo como de su propia vida; es más, parece estar convencido de que es una labor imposible para cualquier ser humano, pues es un límite de nuestra condición como viene a expresar a continuación:

“Lo más difícil en la configuración de una autobiografía consiste en que no se posee ninguna medida, ningún terreno objetivo desde el cual juzgar. No hay posibilidad de comparación. Yo sé que en muchas cosas no soy como los demás, pero no sé, sin embargo, cómo soy yo realmente.”⁴⁰⁵

Por otro lado, Jung muestra una desconfianza a ser realmente comprendido ante la realización de su propia autobiografía pues dice haberse sentido

⁴⁰⁴ JUNG, C.G., *Erinnerungen, Träume, Gedanken von C.G. Jung*, Pág. 3; JUNG, C.G., *Recuerdos, sueños pensamientos*, Pág.10.

⁴⁰⁵ *Ibíd.*, Pág. 10; *Ibíd.*, Pág. 17.

incomprendido ante lo expresado en sus escritos y aislado ante esta incompreensión. Al respecto Jung escribe:

“Toda mi vida he preservado estas notas, y nunca quise que se publicaran, pues si con ello pasara algo, sería más grave que con otros libros. No sé si estaré lo suficientemente lejos de este mundo para que los dardos no puedan alcanzarme y no tenga que soportar las críticas adversas. He sufrido demasiado la incompreensión y el aislamiento a que se llega cuando se dicen cosas que los hombres no comprenden.”⁴⁰⁶

A pesar de su reticencia inicial y no sin múltiples aclaraciones y una relativización de lo que él considera su verdad, Jung decidió embarcarse en la aventura de escribir su autobiografía. El admitir que una narración pueda ser una parte de la verdad no es excluyente de que se decida narrar, pues si así fuera no habría narración. Y si tenemos en cuenta el punto de vista de Jung, distintas narraciones de un mismo suceso van añadiendo nuevos matices al mismo, pues para él no hay ningún logro permanente, ya que nada permanece fijo⁴⁰⁷. Considera que lo que uno opina y percibe de sí mismo está sujeto a distintas narraciones, tanto por el cambio sufrido en el tiempo como por los diferentes puntos de vista que uno decide asumir. Jung hace una elección clara en este sentido, es decir, en su autobiografía va a obviar en gran medida los sucesos relativos al mundo externo centrando la narración básicamente en lo que concierne a su mundo interno, el mito en el que vivió. En breves palabras lo explica así:

⁴⁰⁶ *Ibíd.*, Pág. 7; *Ibíd.*, Pág. 14.

⁴⁰⁷ JUNG, C.G., *The practice of Psychotherapy*, “The aims of psychotherapy”, (1929), Pág. 47.

“Así pues, me he propuesto hoy, a mis ochenta y tres años, explicar el mito de mi vida. Sin embargo, no puedo hacer más que afirmaciones inmediatas, sólo “contar historias”. Si son verdaderas no es problema. La cuestión consiste solamente en si este es *mi* cuento, *mi* verdad.”⁴⁰⁸

Aunque Jung declara abiertamente que su autobiografía está sujeta fundamentalmente a su subjetividad y manifiesta a lo largo de la misma su incapacidad para saber quién es él exactamente y para concretar su diferencia, no cesa en investigar y preguntarse acerca de él mismo:

“De mí estoy asombrado, desilusionado, contento. Estoy triste, abatido, entusiasmado. Yo soy todo esto y no puedo sacar la suma. No estoy en condiciones de comprobar un valor o una imperfección definitiva, no tengo juicio alguno sobre mi vida ni sobre mí.”⁴⁰⁹

Asimismo el no poder ofrecer una opinión definitiva de él mismo no lo considera una particularidad de su persona sino mas bien una condición de todo ser humano y de la vida misma, pues el conocimiento de uno mismo, el conocimiento de la psique y del mundo no tiene un final que se pueda ni concretar ni definir en una sola respuesta. Pero no por ello abandona su investigación en relación al conocimiento del ser humano pues precisamente una de sus máximas aportaciones reside en el conocimiento de uno mismo desde el propio mundo interior, recuperando la realidad psíquica como una realidad objetiva en sí misma, *la psique objetiva y colectiva* o como lo denomina en el siguiente párrafo *el rizoma*, que tiene vida propia y una configuración independientemente del yo:

⁴⁰⁸ JUNG, C.G., *Erinnerungen, Träume, Gedanken von C.G. Jung*, Pág. 10; JUNG, C.G., *Recuerdos, sueños, pensamientos*, Pág. 17.

⁴⁰⁹ *Ibíd.*, Pág. 360; *Ibíd.*, Pág. 417.

“La vida se me ha aparecido siempre como una planta que vive de su rizoma. Su vida propia no es perceptible, se esconde en el rizoma. Lo que es visible sobre la tierra dura sólo un verano. Luego se marchita. Es un fenómeno efímero. (...) Pero yo no he perdido nunca el sentimiento de algo que vive y permanece bajo el eterno cambio. Lo que se ve es la flor, y ésta perece. El rizoma permanece.”⁴¹⁰

2.2. EL INCONSCIENTE EN LA VIDA DE JUNG

2.2.1. El explorador

“Me sentía acosado muy en serio: ¿Qué es el mito que tú vives? (...) Era preciso, pues, que yo supiera qué mito inconsciente y preconsciente me había configurado, es decir, de qué rizoma provenía yo.”⁴¹¹

Desde su temprana infancia Jung se siente acosado por el interrogante ¿quién soy? que durante aquellos años lo concretaba en un juego sentado sobre su piedra favorita donde se preguntaba: “¿Soy yo el que está sentado sobre la piedra, o soy la piedra sobre la cual *él* está sentado?”⁴¹². Este juego sintetiza y simboliza el principio de una inquietud y curiosidad que nacen de la necesidad de responder a la pregunta «¿quién soy?» que Jung se hacía tanto en una búsqueda de sí mismo como de su relación con el mundo. Dicha inquietud, por una parte supuso un motivo de conflicto y lucha consigo mismo que le acompañaría toda su vida y por otra parte, representó la pasión y el

⁴¹⁰ *Ibíd.*, Pág. 11; *Ibíd.*, Pág. 18.

⁴¹¹ JUNG, C. G., *Símbolos de transformación*, Pág. 17.

⁴¹² JUNG, C.G., *Erinnerungen, Träume, Gedanken von C.G. Jung*, Pág. 26; JUNG, C.G., *Recuerdos, sueños pensamientos*, Pág. 36.

motor de sus descubrimientos, el punto de partida de sus exploraciones y el núcleo alrededor del cual giró todo su trabajo.

Jung es un explorador que se aventura principalmente en los caminos laberínticos de la interioridad. Vivió con casi igual intensidad, o al menos así lo deja ver en su autobiografía, en dos mundos simultáneamente: el mundo de la imaginación y los sueños, y el mundo de la realidad exterior. Jung era extremadamente sensible a los movimientos de su mundo interior prestándoles una atención inusitada, y a mi entender, aquí radica una de las características fundamentales en su faceta como explorador. Explica cómo los sueños le abrieron una puerta a la experiencia de nuevos contenidos y significados surgidos del inconsciente, hecho que vivió en completa soledad sin compartirlo hasta ya muy adulto en sus escritos y le dejaría una profunda huella el resto de su vida:

“Toda mi juventud puede compendiarse bajo el concepto del secreto. A causa de ello me refugié en una soledad casi insoportable y hoy veo aquello como una gran esfuerzo, y también como tal el que yo resistiera a la tentación de hablar de ella con alguien. Se configuró ya entonces mi relación con el mundo tal como hoy es: también hoy estoy solo porque sé cosas y debo señalar que los demás no las saben y que, en su mayoría, tampoco quieren en absoluto saberlas.”⁴¹³

Aunque las visiones y los pensamientos que los sueños le generaban fueron en muchas ocasiones la causa de un sentimiento de vergüenza y aislamiento del mundo, se hallan también en la base de gran parte del desarrollo de su

⁴¹³ *Ibíd.*, Pág. 47; *Ibíd.*, Págs. 58-59.

teoría y práctica terapéutica. En la motivación de sus exploraciones hay una preponderancia en la búsqueda de comprensión del mundo interior que a su vez propició que Jung fuera un gran explorador de la historia de la cultura hasta el punto que ésta se convertiría en una parte esencial de su metodología, como apunta Aniela Jaffé:

“El método de investigación de Jung era preeminentemente histórico. Consistía, en esencia, en comparar sus ideas e intuiciones, y los esclarecimientos que había logrado del material empírico proporcionado por sus pacientes, con la evidencia histórica. Este método le permitía ver sus propias experiencias psíquicas y descubrimientos psicológicos en forma objetiva y establecer su validez general.”⁴¹⁴

Las investigaciones de Jung en la búsqueda de una mejor comprensión de la psique a través de la historia le llevaron décadas. En 1909 empezó con el estudio de la mitología, en 1916 el gnosticismo prolongando su estudio hasta 1926, y en 1928 iniciaría su investigación sobre la alquimia. Jung descubre en la alquimia el eslabón perdido de la “conexión entre el gnosticismo y la psicología moderna del inconsciente”.⁴¹⁵

Creo que puede considerarse a Jung un explorador nato con los componentes esenciales que requiere dicha tarea: la curiosidad, la capacidad de observación y escucha, la creatividad y la perseverancia. Las vivencias y el conocimiento a través de los sueños consistían sobre todo en una aptitud personal que Jung vivió en soledad y con cierto malestar, pero gracias a que su

⁴¹⁴ JAFFÉ, A., *De la Vida y la Obra de C.G. JUNG*, Pág. 53.

⁴¹⁵ *Ibíd.*, Pág. 55.

capacidad como soñador evolucionó hacia un conocimiento a partir del cual amplió su visión y concepción del mundo, el pesar se transformaría en conquista.

2.2.2. El mundo interno y el mundo externo

Jung tuvo una percepción temprana de sus vivencias relativas tanto al mundo interno como externo que le propició tener un diálogo desde niño entre ambos mundos, pero también le supuso un motivo de conflicto y lucha a lo largo de su vida. La lucha entre él y su mundo exterior que identifica como su personalidad número 1, y el conflicto entre él y su mundo interior que denomina como su personalidad número 2, le acompañarán toda su vida. La personalidad número 1 corresponde al mundo de la consciencia del yo, ese mundo en el que uno se relaciona con los demás, con la familia, con las expectativas ya sean propias o ajenas, con los logros a obtener en la escuela, en el trabajo o en las relaciones sociales; un mundo de parámetros comunes a todos, más o menos medibles, que crea imágenes producto del reflejo proveniente de los otros, del mundo exterior. La personalidad número 2 no tiene un punto de apoyo visible en el exterior, por lo que no es posible comparación alguna pues el referente se crea y recrea a partir de sí mismo, es a la vez progenitor y criatura, posee autoridad en y para sí misma; es el mundo del inconsciente, de los sueños, de la experiencia construida a partir de la relación con el ser interior en soledad. Sobre estas dos personalidades Jung escribe:

“En el fondo sabía siempre que en mí había dos personalidades. Una era el hijo de sus padres, que iba a la escuela y era menos inteligente, atento, estudioso, disciplinado y limpio que muchos otros; por el contrario,

la otra era adulta, vieja, escéptica, desconfiada, apartada de la sociedad. Ésta tenía a favor a la naturaleza, a la tierra, al sol, a la luna, al tiempo, a la criatura viviente y principalmente también a la noche y los sueños, y todo cuanto en mí manifestaba la influencia inmediata de «Dios».”⁴¹⁶

Ambas personalidades, tanto la concretada en la número 1 como en la número 2, están sujetas tanto al mundo apolíneo como dionisiaco y pueden ser emisores de luces y de sombras, ser esclarecedores o bien motivo de confusión. Pero esto no lo vivió Jung con esta claridad en las diferentes épocas de su vida. De hecho supuso un largo aprendizaje hasta que pudo encarnar estas diferentes y a veces contrapuestas dimensiones de una misma realidad. Seguimos en el caso de Jung, un camino trazado de idas y vueltas entre el mundo externo y el interno con vivencias en ambos. Así por ejemplo ya en su infancia encontraba el gusto por estar y jugar solo abstrayéndose hasta tal punto que no reparaba en la presencia de otros niños de su alrededor, como Albert Oeri, amigo de Jung de toda la vida, cuenta que le ocurrió la primera vez que se conocieron:

“Todavía éramos bastante pequeños. Mis padres visitaron a los suyos... y todos deseaban que sus hijos jugaran juntos. Pero no había nada que hacer. Carl estaba sentado en medio de la habitación, entretenándose con un pequeño juego de bolos, y no me prestó la más mínima atención.”⁴¹⁷

⁴¹⁶ JUNG, C.G., *Erinnerungen, Träume, Gedanken von C.G. Jung*, Pág. 50; JUNG, C.G., *Recuerdos, sueños, pensamientos*, Pág. 62.

⁴¹⁷ MC GUIRE, W., y HULL, R.F.C., *Encuentros con Jung*, Pág. 25. Tomado de *Die Kulturelle Bedeutung der Komplexen Psychologie*, editado por el Club Psicológico de Zúrich, Julius Springer, Berlín, 1935, Págs. 524-528.

En relación a la percepción de sus dos personalidades da cuenta en su autobiografía de un episodio que vivió en la infancia y que tuvo lugar en casa de un amigo donde ambos desobedecieron al padre de éste, recibiendo una buena regañina ante la cual Jung sintió una mezcla de humillación y rabia. Al respecto Jung escribe:

“Yo me sentí muy pequeño y tuve que admitir que había hecho precisamente lo que nos había prohibido y que por ello su sermón era plenamente merecido. Pero, al mismo tiempo, sentí rabia de que este zoquete ignorante se atreviese a insultarme a *mí*.”⁴¹⁸

La toma de conciencia de estas emociones le hizo perceptible con bastante claridad un esbozo de las dos personalidades con las que se identificaba a menudo y el diferente influjo que ambas ejercían. En aquel entonces se dio a sí mismo la siguiente interpretación:

“Entonces, para mayor confusión mía, se me ocurrió que en realidad yo era dos personas distintas. Una era el escolar, que no podía comprender las matemáticas y que ni siquiera estaba seguro de sí mismo y la otra era la importante y de gran autoridad, un hombre que no se deja embromar, mucho más poderoso e influyente que este fabricante.”⁴¹⁹

En los primeros años de su vida la personalidad número dos emergió con la suficiente fuerza para despertar en el pequeño Jung la sensación de «autoridad» por y en sí mismo, de legitimación de su propio ser,

⁴¹⁸ JUNG, C.G., *Erinnerungen, Träume, Gedanken von C.G. Jung*, Pág. 39; JUNG, C.G., *Recuerdos, sueños, pensamientos*, Pág. 50.

⁴¹⁹ *Ibíd.*, Pág. 40; *Ibíd.*, Pág. 50.

independientemente de cualquier opinión, incluso la suya propia. Hay una actitud de escucha para con ese otro lugar de experiencia procedente del mundo interior, muy a menudo oscuro e ininteligible pero que puede llegar a poseer significado y realidad propios. De este modo lo experimentó desde su infancia con una serie de sueños donde se le manifestaron un significado de Dios y del bien y del mal muy distintos de lo que había entendido hasta ese momento, de cómo se lo habían transmitido en su entorno familiar, cultural y social. Pero a su vez la personalidad número dos ejercía sobre Jung una atracción muy poderosa con una tendencia a dejarse engullir por ella. La intuición del peligro de desconectarse de la realidad externa cotidiana propició que en momentos concretos de su vida se viera impelido hacia el mundo externo desde su sugestivo refugio interior.

El primer suceso traumático que sufrió en este sentido le ocurrió a los doce años de edad, a raíz de una caída producida por el empujón de un niño que le sirvió de excusa para padecer continuos mareos y desmayos y así no acudir al colegio. Ante este altercado, el padre de Jung expresó en una conversación con un amigo que le visitaba la preocupación por su hijo y de cómo éste se ganaría la vida en un futuro si no se recuperaba de la supuesta enfermedad ya que disponían de pocos recursos económicos. Esta conversación en la que Jung fue un testigo oculto le confrontó de un solo golpe con su situación familiar y con la realidad de tener que labrarse un futuro. En relación a este suceso dirá: “A partir de entonces me convertí en un chico serio”⁴²⁰. Después de este choque con la realidad no volvió a sufrir ninguna recaída y se convirtió en un alumno aplicado. Ellenberger atribuye a este suceso la simbolización de uno de los

⁴²⁰ *Ibíd.*, Pág. 37; *Ibíd.*, Pág. 47.

principios fundamentales de la psicoterapia de Jung: “la devolución del paciente a la realidad”.⁴²¹

El momento de elegir una carrera para ingresar en la universidad es otro ejemplo de la lucha entre sus dos personalidades. Jung dice haber sentido un gran dilema ante la división entre su personalidad número 1 y su personalidad número 2, por la distinta percepción que ambas personalidades tenían del mundo y sus diferentes motivaciones: se debatía entre las ciencias de la naturaleza por un lado, y la filosofía o ciencias del espíritu por otro, siendo ambas fundamentales para él según explica:

“Las ciencias naturales correspondían en gran manera a las necesidades espirituales de la número 1, las ciencias del espíritu o las disciplinas históricas, representaban la bienhechora enseñanza de una perspectiva para la número 2.”⁴²²

En medio de este debate decidió estudiar algo que tuviera que ver con las ciencias naturales inclinándose finalmente por la medicina, decisión que atribuye a dos sueños que tuvo en esa época: en el primero cava en una colina y descubre restos de animales prehistóricos y en el segundo sueño descubre en un estanque un animal redondo compuesto de muchas celdillas y muchos colores. Esto contradice la declaración que su amigo Albert Oeri hace: “por lo que sé, Jung nunca consideró estudiar otra cosa que medicina”⁴²³. De todos modos, aunque ya tuviera tomada la decisión de convertirse en médico el

⁴²¹ ELLENBERGER, H.F., *The discovery of the unconscious*, Pág. 664.

⁴²² JUNG, C.G., *Erinnerungen, Träume, Gedanken von C.G. Jung*, Pág. 78; JUNG, C.G., *Recuerdos, sueños pensamientos*, Pág. 93.

⁴²³ MC GUIRE, W., y HULL, R.F.C., *Encuentros con Jung*, Pág. 28. Tomado de *Die Kulturelle Bedeutung der Komplexen Psychologie*, editado por el Club Psicológico de Zúrich, Julius Springer, Berlín, 1935, Págs. 524-528.

relato de Jung nos muestra una vez más su constante duda, y la lucha entre los dos mundos por los que se sentía atraído y de esa indecisión que le caracterizó hasta el final.

Otro acontecimiento que le llevó a centrarse en su personalidad número uno ocurrió durante su época universitaria a partir de un sueño que le reveló la necesidad de centrarse en sus estudios de medicina y en su futuro económico. En este sueño se veía sosteniendo y protegiendo una pequeña luz que debía salvar en medio de un huracán en una noche con niebla y con una enorme figura negra que avanzaba tras él. Lo que este sueño significó para él lo describe así:

“...ahora sabía que la número 1 era la que llevaba la luz, y que la número 2 le seguía como una sombra. Mi tarea consistía en conservar la luz y no mirar atrás a la vita peracta, que evidentemente era un reino prohibido de luz de otro tipo. Yo debía avanzar contra la tormenta que trataba de hacerme retroceder y entrar en la infinita oscuridad del mundo, donde no se ve nada ni se percibe nada más que la superficie de profundos misterios. (...) Mi concepción del mundo experimentó entonces un giro de 90 grados: supe que mi camino conducía irremisiblemente a lo externo, a lo limitado, a las tinieblas de la tridimensionalidad.”⁴²⁴

Si bien no rechaza la personalidad número dos, pues también le atribuye un reino de luz al que ya se había asomado en varias ocasiones, en ese momento concreto de su vida, el período universitario, intuye el peligro que le acechaba

⁴²⁴ JUNG, C.G., *Erinnerungen, Träume, Gedanken von C.G. Jung*, Pág. 93; JUNG, C.G. *Recuerdos, sueños, pensamientos*, Pág. 111.

de perderse y desconectarse del mundo terrenal de todos los días si se dejaba arrastrar por los misterios del vasto dominio del inconsciente. Y ello le llevará a centrarse en la personalidad número uno referida fundamentalmente a la vida cotidiana de todos los días. Este período se prolongará los dieciocho años siguientes de su vida que comienza con el ingreso en la universidad en 1895. A partir de este momento dirigirá una incesante labor hacia el mundo exterior: el 11 de Diciembre de 1900 inicia su actividad en el hospital psiquiátrico Burghölzli de Zürich bajo la dirección de Bleuler; en 1902 realiza su doctorado; en el invierno de 1902-1903 cursa estudios junto a Pierre Janet en la Salpêtrière de París; el 14 de Febrero de 1903 contrae matrimonio con Emma Rauschenbach; en 1905 entra como profesor suplente en la Facultad de Medicina de la Universidad de Zurich; en 1906 inicia su relación con Sigmund Freud y toma partido públicamente por el psicoanálisis; en 1908 se convierte en redactor del *Jahrbuch für psychologische und psychopathologische Forschungen*, dirigido por Freud y Bleuler y ese mismo año viaja a Worcester junto con Freud y Ferenczi y dicta un curso como Profesor invitado en la Clark University; en 1910 se funda la Asociación Psicoanalítica Internacional y Jung es nombrado su presidente; en septiembre de 1912 dicta unas lecciones en la Fordham University en Nueva York; en agosto de 1913 viaja a Londres y expone ante la Psycho-Medical-Society su «psicología analítica».

De manera notoria Jung empieza a replegar su incesante actividad exterior cuando el veintisiete de octubre de 1913 abandona la secretaría de la editorial del *Jahrbuch* y el veinte de Abril de 1914 renuncia a la presidencia de la Asociación Psicoanalítica Internacional, aunque anteriormente ya había empezado a invertir su actividad al abandonar el hospital Burghölzli en 1909. Esta inversión de su actividad culmina el 3 de Junio 1914 en la ruptura

definitiva con la universidad de Zúrich. Tres de estas rupturas van acompañadas de acontecimientos externos. Así el cese en el hospital Burghölzli va acompañado de continuos choques con Bleuler y el abandono de la redacción del *Jahrbuch* y de la presidencia de la Asociación Psicoanalítica Internacional se producen debido a desavenencias con Freud y otros psicoanalistas. Sin embargo, la decisión de romper con la universidad de Zúrich es consecuencia de una crisis consigo mismo que se produce a partir de la aparición de “los argumentos de la voz” (den Inhalten der Stimme)⁴²⁵, que Jung define como algo existente superior a la voluntad del yo que le exigía dar importancia y centrar su atención en los contenidos del otro mundo, el mundo del inconsciente. Sin embargo, las ideas provenientes de la consciencia del yo no acogieron con agrado esta decisión juzgándola incomprensible y originándole la mayor crisis de su vida. A pesar de todo ello, durante los seis años siguientes de su vida la personalidad número dos se erigirá como protagonista de sus inquietudes, objeto de observación y estudio dando lugar a lo que se considera su autoanálisis propiamente dicho.

2.2.3. El autoanálisis

A pesar de la lucha y el antagonismo entre el mundo interno y externo, y del aislamiento al que Jung se vio sometido ante el cambio que realizó en su vida, debido tanto a la incomprensión circundante como a la propia, venció aparentemente la parte más ilógica para dar comienzo a una época en la que empieza a centrarse en lo que él llamará su *sí mismo*, lo que su íntima personalidad quería, el inicio de la búsqueda de su mito o como lo llama en su autobiografía que da título a uno de sus capítulos, “el análisis del

⁴²⁵ *Ibíd.*, Pág. 190; *Ibíd.*, Pág. 222.

inconsciente" (Die Auseinandersetzung mit dem Umbewussten)⁴²⁶. Jung dice no arrepentirse de la decisión de haber abandonado un camino de prestigio profesional como en el caso del cese de su puesto de profesor en la universidad de Zúrich, pues la rabia que sintió en un principio resultó ser una emoción pasajera ya que lo realmente importante para él, su exigencia apremiante consistía en ocuparse de su *sí mismo*. Esta inversión de la actividad del mundo exterior hacia el interior dio comienzo a una época de inseguridad y de desorientación que irá acompañada del mayor aislamiento de su vida que además coincidió con la ruptura de su amistad con Freud⁴²⁷. Estos años de crisis en los que Jung dedica un tiempo considerablemente mayor a su mundo interno, a su personalidad número dos, surgen de un período de dudas y desorientación en el que empezó a sufrir irrupciones con contenidos del inconsciente, sintiéndose abrumado por sueños y visiones. Estas experiencias le sumieron en un sentimiento de impotencia e ignorancia engendrándose a su vez una actitud de apertura ante lo que le sucedía, dando comienzo aquí a un trabajo más sistemático y constante en lo relativo al mundo del inconsciente:

“Me dije: «No sé en absoluto lo que hago ahora, ni lo que me sucede». Así pues, me abandoné conscientemente a los impulsos del inconsciente.”⁴²⁸

A partir del momento en que decide dedicarse conscientemente a su propio inconsciente, emergen recuerdos vívidos de sus diez años cuando hacía construcciones con piedras, y comienza a reproducir de una manera continuada los juegos de construcción que realizaba en su infancia. El ejercicio de estos juegos le llevó de vuelta al niño que internamente todavía permanecía

⁴²⁶ *Ibíd.*, Pág. 174; *Ibíd.*, Pág. 204

⁴²⁷ *Ibíd.*, Pág. 174; *Ibíd.*, Pág. 204.

⁴²⁸ *Ibíd.*, Pág. 177; *Ibíd.*, Pág. 207.

con vida, abriéndole una puerta de acceso a las vivencias del inconsciente. En los años siguientes, la práctica de estos juegos de construcción le provocaban torrentes de fantasías que luego anotaba. A partir de las fantasías y visiones que se le aparecían y de las emociones que las acompañaban, esperaba la llegada de imágenes sirviéndose del dibujo y del lenguaje poético, lenguaje que para Jung se “corresponde con el estilo de los arquetipos”⁴²⁹, y a continuación traducía estas imágenes al lenguaje de la consciencia. Una de las dificultades de este proceso ocurría en aquellas ocasiones en que las emociones evocadas por estas experiencias se nutrían de sentimientos negativos, pero a pesar de ello se esforzaba con todo su ser en encontrar las imágenes. Jung relata:

“En la medida en que lograba traducir mis emociones en imágenes, es decir, hallar aquellas imágenes que se ocultaban tras las emociones, sentía tranquilidad. (...) Debía arriesgarme a apresar estas imágenes. Si no lo hacía, corría el riesgo de que me apresaran a mí.”⁴³⁰

Ocurren dos fenómenos casi simultáneamente en el proceso de transformación de las vivencias en imágenes; la vivencia es sustraída de la experiencia subjetiva objetivándose y permitiendo así el diálogo entre el sujeto y el nuevo objeto, la imagen, restableciéndose así el diálogo de Jung entre su psique y la psique objetiva, el alma. Por un lado, los contenidos del inconsciente se volvían más accesibles para la consciencia como el mismo explica:

“Lo más importante aquí es la diferenciación entre la consciencia y el contenido del inconsciente. A éste hay que

⁴²⁹ *Ibíd.*, Pág. 181; *Ibíd.*, Pág. 212.

⁴³⁰ *Ibíd.*, Págs. 181-182; *Ibíd.*, Págs. 212-213.

aislarlo, por así decirlo, y ello se logra más fácilmente si se personifica y luego se le pone en contacto con la consciencia. Sólo de este modo se puede arrebatarse el poder, que, de lo contrario, se ejerce sobre la consciencia.”⁴³¹

Por otro lado, la diferenciación entre la consciencia y el contenido del inconsciente le facilitaba un diálogo entre ambos, poniéndole de nuevo en comunicación con el mundo y diluyendo en alguna medida las fronteras de su aislamiento y colmándole de cierta tranquilidad. Y aunque los contenidos del inconsciente con los que Jung se confrontó en esta época le resultaron en un principio de una oscuridad inquietante sintiéndose en ocasiones ajeno a las vivencias que le sobrevenían, le ayudó significativamente la intuición de que estas experiencias sucedían en él pero no siempre tenían que ver exclusivamente con su experiencia personal, sino que muchas de las manifestaciones que experimentaba tenían una existencia psíquica autónoma. A pesar de tener que confrontarse a su propio inconsciente, el considerarlo al mismo tiempo un “experimento científico” (*Wissenschaftliches Experiment*)⁴³² que trascendía lo meramente personal le motivó tanto en la superación de los obstáculos como en su compromiso con dicha investigación salvaguardándole a su vez del peso de la responsabilidad y el peligro de identificarse con el ideal del héroe:

“...desde un principio estaba claro para mí que debía hallar el sentido de lo que experimentaba en las fantasías. La sensación de estar sometido a una voluntad superior, cuando hacía frente a las embestidas del inconsciente, era

⁴³¹ *Ibíd.*, Pág. 190; *Ibíd.*, Pág. 222.

⁴³² *Ibíd.*, Pág. 181; *Ibíd.*, Pág. 212.

innegable y conservó siempre un carácter determinante para cumplir las tareas.”⁴³³

El restablecimiento del diálogo entre la consciencia del yo y los contenidos del inconsciente, y entre la psique personal y la psique universal surge del mundo interior de Jung. Pero este mundo interior en un principio considerado por Jung como personal se universaliza en un mundo interior común a la humanidad. En el progreso y paulatina clarificación de este diálogo se desarrollaba una comprensión de él mismo y del lugar que ocupaba en el mundo, superando así su sentimiento de marginalidad. Según Ellenberger hay otro aspecto que contribuyó definitivamente a la normalización de su proceso:

“[Jung] tenía que averiguar hasta qué punto las revelaciones del inconsciente podían ser traducidas en acciones e incorporarlas a la vida diaria. Como resultado de estas reglas, dice Jung, logró descender al Hades y emerger victoriosamente de su arriesgado experimento.”⁴³⁴

Asimismo, el mundo exterior que le rodeaba y acompañaba diariamente, es decir, la vida familiar y la vida profesional, ésta última prácticamente relegada a la consulta privada, fueron para Jung su salvaguardia y un firme anclaje en las arenas colindantes al mundo de aguas profundas, circunstancia de la cual Jung era consciente:

“Naturalmente necesité hacer un alto en «este mundo» mientras trabajaba en mis fantasías, y puedo decir que ello fue para mí la familia y la profesión. (...) La familia y la profesión continuaron siendo para mí la base a la que

⁴³³ *Ibíd.*, Pág. 180; *Ibíd.*, Pág. 211.

⁴³⁴ ELLENBERGER, H.F., *The discovery of the unconscious*, Pág. 671.

siempre podía regresar y que me demostraba que era un hombre corriente que existía realmente.”⁴³⁵

Otro nexo de unión con el mundo exterior que al parecer también le ayudó tiene que ver con otros contactos que mantuvo con el mundo exterior: según Ellenberger, conservó unos cuantos discípulos entre los que se encontraba Alphonse Maeder que permaneció con Jung hasta 1928 y en 1916 se fundó en Zúrich un pequeño grupo jungiano bajo el nombre de *Psychologischer Club*⁴³⁶. Jung explica que entre 1918 y 1919 fue saliendo paulatinamente de este período de aislamiento y oscuridad gracias sobre todo a la comprensión de los dibujos de mandalas, que él mismo había ido realizando a partir de 1916 tras haber escrito su obra *Septem Sermones ad Mortuos*⁴³⁷. Es significativo el hecho de que los mandalas son dibujos cuyas figuras giran en torno a un centro. Años más tarde en 1927 Jung los identificará como símbolos que representan el proceso de *individuación*: uno de los conceptos centrales de su teoría que tiene que ver con la elucidación del propio sentido.

2.3. LA ACTITUD DE ESCUCHA Y EL INCONSCIENTE

2.3.1. Introducción

La formación de Jung como médico psiquiatra y el ejercicio de dicha profesión durante nueve años, desde 1900 hasta 1909, en el hospital psiquiátrico Burghölzli de Zúrich constituyeron el inicio de su interés y pasión por los misterios del alma humana, la psicología.

⁴³⁵ JUNG, C.G., *Erinnerungen, Träume, Gedanken von C.G. Jung*, Pág. 193; JUNG, C.G., *Recuerdos, sueños, pensamientos*, Pág. 225.

⁴³⁶ ELLENBERGER, H.F., *The discovery of the unconscious*, Pág. 673, nota 44: Pág. 739.

⁴³⁷ JUNG, C.G., *Erinnerungen, Träume, Gedanken von C.G. Jung*, Pág. 199.

A principios del siglo XX en el ámbito de la medicina oficial la psiquiatría estaba muy centrada en el diagnóstico y la psicoterapia no se contemplaba, aunque la práctica terapéutica ya había sido inaugurada por Freud y en 1900 Jung tuvo acceso a sus teorías. Sus inicios en la incursión del inconsciente como práctica terapéutica a partir de los sueños referida inicialmente a un inconsciente individual son herencia del camino iniciado por Freud, si bien, como se ha mencionado en páginas anteriores Jung ya tenía desde niño una predisposición y una sensibilidad especial a escuchar su propio inconsciente. Posteriormente Jung desarrolló la idea de un inconsciente autónomo, portador de un saber objetivo y colectivo, que descubrió a través del estudio de las distintas mitologías, posiblemente influenciado por otros investigadores entre los que cabe destacar al etnólogo alemán Adolf Bastian (1826-1905). Ya en el siglo XIX Bastian acuñó el término *ideas elementales*⁴³⁸ para describir aquellas ideas subyacentes que pueden manifestarse de muy distintas maneras pero que son universales y comunes a toda la humanidad. Este concepto es muy similar al que Jung denominaría “arquetipos” para expresar la conformación del inconsciente colectivo. De modo que la idea que expresa el *inconsciente colectivo* no sería una idea original de Jung pero la aplicación de dicho conocimiento para la comprensión humana a través de la práctica terapéutica sí es una innovación y aportación original suya a la psicología que al inaugurar su método *la imaginación activa* empezó a adquirir contornos delimitados en la época de su autoanálisis. Con la idea de un inconsciente colectivo Jung introduce una nueva dimensión en la escucha del inconsciente en psicoterapia que él explica así:

⁴³⁸ BASTIAN, A., *Das Beständige in den Menschenrassen und die Spielweite ihrer Veränderlichkeit* (Berlin: Dietrich Reimer, 1868), Pág. 88. Cit. en CAMPBELL, J., *Las Máscaras de dios. Mitología Primitiva*, Pág. 53; ELLENBERGER, H., *The discovery of the unconscious*, Pág. 730: Ellenberger también habla de la posible influencia de Bastian en Jung pero Ellenberger a las ideas elementales las llama “pensamientos elementales” (elementary thoughts).

“Los modos psíquicos de comportamiento, de hecho, son de una naturaleza eminentemente histórica. El psicoterapeuta tiene que habérselas no solo con la biografía personal de su paciente, sino también con los supuestos mentales y espirituales, tanto presentes como pasados, prevalecientes en su medio, donde las influencias tradicionales y culturales juegan un papel que a menudo es decisivo. (...) Un conocimiento de este tipo [refiriéndose al lenguaje simbólico que entrañan los sueños y los mitos] permite al analista sacar a su paciente de los límites opresivos de una comprensión puramente personalista, y liberarle de la prisión egocéntrica que le separa del amplio horizonte hacia un posterior desarrollo social, moral y espiritual.”⁴³⁹

La insistencia de Jung en revindicar una psique histórica común no significa que no considere de máxima importancia la experiencia de cada ser humano, muy al contrario para él la experiencia individual es una verdad única; sin embargo exige siempre cautela para no anquilosarse en una verdad meramente personal atrapada en un juicio definitivo o en una sola interpretación. La vida, así como los sujetos que la encarnan, está sometida a la construcción de imágenes que dependen de infinitas motivaciones e incluso desconocimientos de uno mismo y de un proceso en constante transformación donde los límites, las definiciones y las referencias se diluyen en el transcurso del camino.

“¿Cómo se puede tener una opinión definitiva acerca de sí mismo? Una persona es un proceso psíquico al que no domina, o sólo parcialmente. Por eso no puede dar un juicio final de sí misma ni de su vida. Para ello tendría que saber todo lo que le concierne, pero a lo más que llega es a

⁴³⁹ JUNG, C.G., *The practice of Psychotherapy*, “Foreword to the Swiss edition”, [1958], Págs. vii-viii.

figurarse que lo sabe. En el fondo, uno nunca sabe cómo ha ocurrido nada. La historia de una persona tiene un comienzo, en cualquier punto del que uno se acuerda, pero ya entonces era muy complicado. Uno no sabe adónde va a parar la vida. Por esto el relato no tiene comienzo, y la meta sólo se puede indicar aproximadamente.”⁴⁴⁰

2.3.2. Génesis del método analítico

Tres acontecimientos influyeron en la génesis y configuración del método analítico de Jung.

El **primer acontecimiento** gira en torno a la publicación de la obra *La interpretación de los sueños* de Freud en 1900. Este mismo año, trabajando ya como psiquiatra en el hospital Burghölzli Jung leyó el libro, aunque según explica no fue hasta 1903 en una segunda lectura cuando realmente comprendió el contenido de la obra. La publicación de la obra, desde mi punto de vista, pudo influir a Jung tanto profesionalmente como personalmente.

En relación a lo personal, Jung manifiesta en su autobiografía como desde su infancia fue un gran soñador que escuchaba, vivía, sufría sus sueños e incluso dialogaba con ellos, y en ocasiones estos sueños le producían sensaciones adversas y sentimientos inconfesables ante los cuales Jung escribe que incluso “transcurridas décadas después de mi infancia, existía aún un rígido tabú sobre tales cosas”⁴⁴¹. Es sabido que el libro de Freud *La interpretación de los sueños* no tuvo mucha acogida entre los círculos académicos, pero también es cierto que no pasó desapercibido y tuvo cierto

⁴⁴⁰ JUNG, C.G., *Erinnerungen, Träume, Gedanken von C.G. Jung*, Págs. 10-11; JUNG, C.G., *Recuerdos, sueños, pensamientos*, Pág. 18.

⁴⁴¹ *Ibíd.*, Pág. 47; *Ibíd.*, Pág. 58.

impacto pues el libro abrió una brecha ante la idea generalizada del contenido primitivo y supersticioso de los sueños, adelantando premisas científicas sobre los mismos. Y esto, a mi entender, tuvo que repercutir en gran medida en el propio tabú que Jung experimentaba en relación a sus propios sueños y a la vivencia de sí mismo.

En cuanto a lo profesional, *La interpretación de los sueños* de Freud establecía la posibilidad de los sueños como recurso en la práctica terapéutica. Además en esta obra ya estaban desarrollados parte de los principios del psicoanálisis de Freud y el fundamento de su metodología *la asociación libre* que en los inicios de la vida profesional de Jung constituyó una fuente de inspiración en sus propias investigaciones. Jung también incorporó la existencia del *mecanismo de represión* en los sueños sugerida por Freud, aunque desde relativamente pronto, en 1906, haría público su desacuerdo con Freud en relación al trauma sexual infantil como única causa del mecanismo de represión.

El segundo acontecimiento sucedió en el año 1909 en un viaje que realizó junto a Freud y Ferenczi a los Estados Unidos. Durante el viaje Jung tuvo un sueño que le afectó sobremanera y entrañó un punto de inflexión en su vida. Tal fue el sueño:

“Me encontraba en una casa desconocida para mí que tenía dos plantas. Era «mi casa». Yo me hallaba en la planta superior. Allí había una especie de sala de estar donde se veían bellos muebles antiguos de estilo rococó. (...) Descendí las escaleras y entré en la parte baja. Allí todo era mucho más antiguo y vi que esta parte de la casa pertenecía aproximadamente al siglo XV o XVI. El

mobiliario era propio de la Edad Media y el pavimento era de ladrillos rojos. Todo estaba oscuro. (...) Llegué a una pesada puerta, que abrí. Tras ella descubrí una escalera de piedra que conducía al sótano. Bajé y me hallé en una bella y abovedada sala muy antigua. (...) ...nuevamente hallé una escalera. Era de peldaños de piedra muy estrechos que conducían hasta el fondo. Bajé y llegué a una pequeña gruta. En el suelo había mucho polvo, y huesos y vasijas rotas, como restos de una cultura primitiva. Descubrí dos cráneos humanos semidestruidos y al parecer muy antiguos.- Entonces me desperté.”⁴⁴²

Jung compartió este sueño con Freud al igual que había hecho en numerosas ocasiones con otros sueños, pero esta vez la interpretación que Freud le hizo del sueño le decepcionó profundamente. A partir de este punto de fisura empezó a evidenciársele a Jung que el contenido de los sueños, a diferencia de lo que Freud postulaba, no debía ser traducido desde un contenido latente a uno manifiesto, pues lo que los sueños expresan no pertenece a una realidad del mundo consciente que ha sido reprimida sino que los sueños son hechos y experiencias en sí mismos con un significado y un lenguaje (el mitológico) propios. Los sueños provienen del mundo del inconsciente e irrumpen en el mundo consciente para revelarnos nuevos significados y experiencias acaecidos en otro tiempo y lugar distintos de la consciencia del yo. A partir de este sueño sus diferencias con Freud en la manera de entender la psique humana se le manifestaron a Jung con tal claridad y contundencia que marcaría el principio de su distanciamiento con él. Este sueño además supuso una fuente de intuición e inspiración, pues en él ya estaba sugerida la idea de “una psiquis colectiva a priori de la personal” convirtiéndose en una “imagen

⁴⁴² *Ibíd.*, Pág. 163; *Ibíd.*, Pág. 192.

directriz” (Leitbild)⁴⁴³ en sus siguientes años de investigación sobre el alma humana.

El tercer acontecimiento tuvo lugar a continuación y como consecuencia del sueño que he transcrito anteriormente. Este sueño despertó el interés de Jung por la mitología en una búsqueda de comprensión del significado y sentido de los sueños. Así, en Zúrich a su regreso de Estados Unidos consultó viejos libros de arqueología y mitología entre los cuales se hallaba uno que recogía las fantasías de una americana, Miss Miller y se sumió de lleno en el estudio del carácter mitológico de dichas fantasías, de donde surgió su obra *Transformaciones y símbolos de la libido* que saldría a la luz en 1912. Dedicaría tres años de trabajo a la interpretación de las fantasías de Miss Miller y al estudio a los mitos que serían interrumpidos por los años que dedicó al análisis de su inconsciente. Así lo explica Jung:

“...quería continuar con la investigación científica de los mitos que había comenzado en «Transformaciones y Símbolos de la Libido». Ese era mi objetivo. ¡Pero ni soñarlo! Me sentía obligado a llevar a cabo por mi mismo el proceso del inconsciente. Primeramente tenía que dejarme llevar por esta corriente sin saber a donde me conduciría.”⁴⁴⁴

Jung con el autoanálisis, a pesar de interrumpir su investigación sobre los mitos, inaugura un nuevo modo de abordar el pensar mítico con el inicio de su método *la imaginación activa*, que en parte es consecuencia de aquellos tres años de indagación sobre los mitos; pues, cuando Jung lleva a cabo su

⁴⁴³ *Ibíd.*, Pág. 165; *Ibíd.*, Pág. 195.

⁴⁴⁴ *Ibíd.*, Pág. 200; *Ibíd.*, Pág. 234.

autoanálisis ya había perpetrado el estudio de los mitos otorgando al pensamiento mítico un universo independiente del adjudicado al pensamiento racional, y los sueños también habían adquirido un mundo propio con un lenguaje y significado inherentes.

2.3.3. La actitud de escucha y el inconsciente

La imaginación activa

El método «la imaginación activa» nace de la necesidad de Jung de vivificar y animar a una psique asfixiada por un exceso de racionalismo. La disconformidad de Jung en la manera de interpretar las vivencias exclusivamente desde un pensamiento racional y un lenguaje estrictamente conceptual derivó en el estudio del pensamiento mítico, descubriendo en este pensar aquella parte de la psique que se había quedado sin voz. En el estudio y profundización del pensamiento mítico Jung desenmascara el componente mítico subyacente en la fuerza y protagonismo que los conceptos habían adquirido a lo largo de los siglos colocándose en la cumbre de la pirámide del entendimiento y erigiéndose en portavoces de toda experiencia. La hermandad de los conceptos con el pensar mítico que Jung establece y que puede interpretarse como un desprestigio de la razón, a mi entender, representa el principio de la disolución de una oposición centenaria entre mythos-logos. En 1912 en *Transformaciones y Símbolos de la Libido* describe la participación de los conceptos en el pensamiento mítico:

“La concepción posibilita una captación de las cosas, es decir, un concepto de las mismas, expresión de una *toma de posesión*. El concepto corresponde funcionalmente al *nombre de eficacia mágica* que se adueña del objeto. De

esta suerte el último no solo se hace inocuo sino que además se incorpora al sistema psíquico, con lo cual se eleva la importancia y poder del espíritu humano.”⁴⁴⁵

Los conceptos, por una parte, nos permiten representarnos nuestra experiencia, describirla y también acercarnos a ella pero por otra parte, pueden alejarnos ineluctablemente de ella si, como Jung dice, los conceptos se extreman en su necesidad afectiva de querer suplantar a la realidad. Jung escribe al respecto:

“La desviación hacia lo abstracto despoja a la experiencia de su sustancia y le presta el mero nombre que a partir de entonces suplanta a la realidad. Nadie está obligado a un concepto y tal es precisamente la conveniencia buscada que promete protección frente a la experiencia.”⁴⁴⁶

Con la imaginación activa se crea una vía de acceso nueva a la realidad de los pacientes, un nuevo modo de escuchar que está intrincado con la incorporación de un nuevo pensar, el pensar mítico y un nuevo lenguaje, el lenguaje de las imágenes. El pensamiento mítico se caracteriza por la capacidad de recrear contenidos, experiencias y personajes y a su vez transmitir en sus diferentes expresiones y recreaciones un conocimiento objetivo y colectivo inmanente en toda experiencia humana. Para Jung lo más cercano al pensamiento mítico es el lenguaje de los sueños a través de las imágenes, pues tienden a hablar en un lenguaje más universal y directo en cuanto a los complejos psíquicos se refiere y a su vez hay una mayor flexibilidad adaptándose mejor a las diferencias individuales. Es importante

⁴⁴⁵ JUNG, C.G., *Símbolos de transformación*, Pág. 153.

⁴⁴⁶ JUNG, C.G., *Erinnerungen, Träume, Gedanken von C.G. Jung*, Pág. 150; JUNG, C.G., *Recuerdos, sueños pensamientos*, Págs. 176-177.

atender y cuidar estas imágenes de una forma integrada y contextualizada y a ser posible trabajar siempre con series de sueños. Para entender el contenido de un sueño Jung dice que tenemos que pegarnos lo más cerca posible a las imágenes del sueño⁴⁴⁷. Hay que pegarse a la imagen y empezar a hablar desde la imagen ¿Cómo es esta imagen? ¿Qué es lo que ocurre en ella? Es decir, dejar hablar a las imágenes y a las criaturas que las habitan. Las siguientes palabras de Jung quizás clarifiquen algo en este sentido:

“El sueño-imagen «manifiesto» es el sueño en si mismo y contiene el significado completo del sueño. Cuando encuentro azúcar en la orina, es azúcar y no sólo una façade de la albúmina. Lo que Freud llama el «sueño-façade» es la oscuridad del sueño y esto es en realidad solo una proyección de nuestra propia falta de entendimiento. Decimos que el sueño tiene una fachada falsa solo porque fracasamos para ver dentro. Haríamos mejor en decir que estamos tratando con algo así como un texto ininteligible no porque tiene una façade -un texto no tiene una façade- sino porque simplemente no podemos leerlo. No tenemos que buscar detrás del texto, sino primero aprender a leerlo.”⁴⁴⁸

La atención dedicada a las imágenes en un espacio y tiempo independiente y en un lenguaje distinto del de la consciencia del yo constituye el primer movimiento para restablecer la imaginación en la psique. Esta innovación en la manera de atender a los sueños constituye la base donde descansa el método de Jung llamado «la imaginación activa» y que según Hillman ha supuesto:

⁴⁴⁷ JUNG, C. G., *The practice of Psychotherapy*, “The practical use of dream-analysis”, [1931], Págs. 148-151.

⁴⁴⁸ *Ibíd.*, Pág. 149.

“Un cambio en la imagen del ser humano, de la psique y del significado esencial Conócete a Ti Mismo. (...) Después de Jung, Conócete a Ti Mismo significa un conocimiento arquetípico, un conocimiento daimónico. Significa una familiaridad con una hueste de figuras psíquicas a partir de contextos geográficos, históricos y culturales, un centenar de canales más allá de mi identidad personal. Después de Jung, no puedo pretender Conocerme a mi mismo sin conocer los arquetipos.”⁴⁴⁹

El método dialéctico

Que cada ser humano encuentre su propio camino y el respeto de la individualidad es para Jung uno de los fundamentos y principales objetivos en el proceso psicoterapéutico que se hizo sentir en su práctica terapéutica desde relativamente temprano. Jung escribe al respecto:

“Solo cuando un hombre vive su propio camino, es responsable y capaz de actuar, si no es simplemente un parásito o un imitador sin personalidad propia. (.....) Pero en tanto en cuanto el hombre es individual solo puede convertirse en lo que es y siempre ha sido.”⁴⁵⁰

Después de su ruptura con Freud y otros cambios sufridos en su vida, Jung se iniciará en un período de aislamiento e inseguridad que le hizo replantearse la actitud ante sus pacientes adoptando una mayor apertura en la escucha de su discurso en un intento de intervenir lo menos posible en las experiencias que los pacientes le relataban. En parte, es una consecuencia de su rechazo a las ideas preestablecidas y a los prejuicios teóricos que pueden conllevar las interpretaciones, además de su experiencia personal con respecto a las

⁴⁴⁹ HILLMAN, J., *Healing fiction*, Pág. 62.

⁴⁵⁰ JUNG, C.G., *The practice of Psychotherapy*, “Principles of practical Psychotherapy”, [1935], “What is Psychotherapy?”, [1935], Págs. 10, 26.

interpretaciones que Freud le hizo de alguno de sus sueños ante las cuales Jung se sintió malinterpretado y juzgado. En su autobiografía relata este giro que dio en su actitud de escucha:

“Después de separarme de Freud comenzó para mí una época de inseguridad interior, de desorientación incluso. Me sentía enteramente en el aire, pues no había hallado todavía mi propio puesto. Principalmente me interesaba hallar una nueva actitud frente a mis pacientes. Así pues, me decidí a esperar, por vez primera incondicionalmente, lo que me explicaran de sí mismos. (...) Dejé a un lado los puntos de vista técnicos y sólo resultaba de utilidad para el paciente el comprender las imágenes que él mismo proporcionaba.”⁴⁵¹

Este cambio en la actitud de escucha de Jung implica una modificación en el sistema relacional asimétrico, basado en la autoridad y en el poder del saber del médico, destronándole de su puesto *ex cátedra*. De este modo se inaugura un nuevo modo de relación entre paciente y terapeuta donde la relación terapéutica debe estar basada en unos principios que favorezcan ante todo la libertad, la propia autoridad y responsabilidad de cada ser humano. Para ello Jung instauro el “método dialéctico” que se fundamenta, al menos a priori, en una relación simétrica entre el paciente y el terapeuta de modo que dicha relación se base en el mutuo respeto de las creencias y las diferencias individuales de cada uno; asimismo, ni los fundamentos teóricos ni la personalidad del terapeuta deben imponérsele al paciente, es decir, el terapeuta debe evitar que su idiosincrasia personal entorpezca y mediatice la propia comprensión del paciente. Jung escribe:

⁴⁵¹ JUNG, C.G., *Erinnerungen, Träume, Gedanken von C.G. Jung*, Pág. 174; JUNG, C.G., *Recuerdos, sueños pensamientos*, Pág. 204.

“En relación al desarrollo psicológico, el médico debería, como principio, dejar que la naturaleza siga su curso y evitar en lo posible influenciar al paciente en la dirección de su propia inclinación filosófica, social y política.”⁴⁵²

Esta nueva actitud en la escucha de los pacientes será uno de los requisitos para poder llevar con éxito el proceso terapéutico pero también uno de los más difíciles logros del terapeuta. Jung dice:

“Una terapia independiente de la personalidad del doctor es concebible solo en el ámbito de las técnicas racionales, pero es bastante inconcebible en un método dialéctico donde el doctor debe emerger de su anonimato y dar cuenta de el mismo, así como espera que su paciente haga. No sé que es más difícil: si acumular un conocimiento amplio o renunciar a la propia autoridad y al anonimato.”⁴⁵³

De modo que aunque el terapeuta renuncie a la propia autoridad, paciente y terapeuta son dos sistemas psíquicos que se afectan mutuamente donde la sugestión, puntualiza Jung, de todos modos actúa de forma inconsciente. Por ello es indispensable que el terapeuta conozca su parte individual y se someta a su propio análisis, pues en última instancia el buen discernimiento en las intervenciones del terapeuta va a depender del entendimiento de su camino recorrido, es decir, la correspondencia real entre su actitud interna y externa. Jung lo explica del siguiente modo:

“Desde que la individualidad es absolutamente única, impredecible, y no interpretable, en estos casos el

⁴⁵² JUNG, C.G., *The practice of Psychotherapy*, “What is Psychotherapy?”, [1935], Pág. 26.

⁴⁵³ *Ibíd.*, “Principles of practical Psychotherapy”, [1935], Pág. 18.

terapeuta debe abandonar todas las preconcepciones y técnicas y limitarse a un método puramente dialéctico, adoptando una actitud que evite todos los métodos. (...) La demanda de que el analista debe ser analizado culmina en la idea del método dialéctico, donde el terapeuta entra en relación con otro sistema psíquico ambos como interrogadores e interrogados. Ya no es más el hombre sabio superior, juez y consejero; es una persona participante que se encuentra involucrada en el proceso dialéctico tan profundamente como el llamado paciente.”⁴⁵⁴

Esta postura pone el acento en el respeto hacia las diferencias individuales y añade una confianza implícita en la capacidad de autoconocimiento y de escucha de todo ser humano y por ende en la psique. El sistema psíquico individual es la parte individual de cada ser humano que es única y que no puede ser descrita por lo universal, de modo que los métodos que antepongan lo universal a lo individual donde lo individual no significa nada en comparación con lo universal serán para Jung terapias de sugestión, aunque esto no significa que rechace las teorías o el saber del terapeuta; simplemente es cuestión de no anteponer el conocimiento a las vivencias personales. Al respecto Jung escribe:

“Naturalmente un médico debe conocer los denominados «métodos». Pero debe evitar el anquilosarse en lo rutinario. Las premisas teóricas solo deben aplicarse con mucho cuidado. (...) Frente al individuo no hay para mí más que la comprensión individual. Para cada paciente se requiere un lenguaje distinto. (..) No se trata de confirmar una teoría,

⁴⁵⁴ *Ibíd.*, Págs. 7-8.

sino de que el paciente mismo debe ser concebido individualmente.”⁴⁵⁵

Asimismo, al igual que es fundamental que cada persona encuentre el significado individual de sus experiencias, sueños y fantasías es igualmente importante que también descubra en ellos las conexiones suprapersonales. Para Jung supone una actitud equivocada entender como meramente personales experiencias que son universales a todos los hombres, pues el mantener una actitud personalista perpetúa un sentimiento de exclusión de la sociedad humana que en numerosas ocasiones va a dar lugar a que sea motivo de enfermedad. La psique es pues el resultado de la interacción de dos sistemas psíquicos: el universal y el individual. Y el sistema psíquico universal es la parte humana semejante a todos y que nos conforma por igual, y que a su vez posibilita hacer afirmaciones de validez general, las cuales son susceptibles de medida y comparación, permitiendo así el entendimiento entre los seres humanos. Esta parte universal común a todos los seres humanos, el inconsciente colectivo, sí puede ser discutida entre el paciente y el terapeuta, por ser común a ambos teniendo el terapeuta en este ámbito más libertad de intervención. Con la psicología analítica el trabajo psicoterapéutico devuelve al paciente a sus raíces comunes con la humanidad, el ser humano recupera el sentimiento de pertenencia a su comunidad en lo que a lo universal se refiere posibilitando el regreso del hombre al alma del mundo.

⁴⁵⁵ JUNG, C.G., *Erinnerungen, Träume, Gedanken von C.G. Jung*, Pág. 137; JUNG, C.G., *Recuerdos, sueños pensamientos*, Pág. 162.

CAPÍTULO IV: LA ACTITUD DE ESCUCHA Y EL INCONSCIENTE EN JAMES HILLMAN

“Todo el trabajo de Hillman -teorizar, analizar la cultura, practicar terapia- presupone lo que él llama «la base poética de la mente». Es una psicología que no está enraizada en la ciencia sino en la estética y la imaginación. Considerando todo como poesía, Hillman libera a la consciencia de su delgada y dura corteza del literalismo para revelar la profundidad de la experiencia. El alma, dice, transforma los acontecimientos en experiencia. Pero es la imagen lo que se experimenta, no el literalismo.”⁴⁵⁶

1. INTRODUCCIÓN

James Hillman, como mencionamos al inicio de este trabajo, es conocido sobre todo por ser considerado el fundador de una de las escuelas posjunguianas, la escuela arquetipal. Sin embargo, según recoge Marcus Quintaes en un artículo, Hillman insiste en que él no se ve a sí mismo como el fundador de ninguna escuela de pensamiento reconociendo el mérito del desarrollo de la psicología arquetipal a tantos otros autores como Paul Kluger, David Miller, Ginette Paris, Wolfgang Giegerich y Noel Cobb, entre otros⁴⁵⁷. Asimismo Thomas Moore apunta, por un lado que Hillman “se ve a sí mismo como el miembro de una comunidad de gente perteneciente a diferentes

⁴⁵⁶ MOORE, T., *The poetic basis of mind*, en HILLMAN, J., *A blue fire*, Pág. 15.

⁴⁵⁷ QUINTAES, M., *Hillman revisando a Hillman: polémica y paranoia*, traducción del portugués de Enrique Galán.

disciplinas que están en el trabajo de re-imaginar cosas”⁴⁵⁸, y por otro en qué términos entiende Hillman la psicología arquetipal:

“La psicología arquetipal no es una psicología de arquetipos. Su primera actividad no es hacer corresponder temas de mitología y arte con temas similares en la vida. Más bien, la idea es ver cada fragmento de vida y cada sueño como mito y poesía.”⁴⁵⁹

Hillman nació en Estados Unidos en 1926 en Atlantic City, New Jersey pero durante treinta años permaneció en Europa donde realizó su formación académica, fundamentalmente en filosofía, literatura y psicología, y su formación como analista en el *C.G. Jung Institut Zürich*. Asimismo fue Director de Estudios de este Instituto, cargo que desempeñó desde 1959 hasta 1969. En 1970 se convirtió en el editor de *Spring Publications*, editorial dedicada al avance de la psicología arquetipal y al estudio sobre mitología, filosofía y arte. A mi parecer, la dedicación de Hillman a esta empresa editorial es del todo relevante pues es una muestra de su compromiso en la manera de entender la psicología como un conocimiento entreverado con la cultura, la historia, el arte y su fundamento primordialmente mítico. En este mismo sentido e interés de reintegrar a la psicología al alma del mundo en un entendimiento de ésta como un conocimiento que traspasa las fronteras del espacio psicoterapéutico, a su regreso a Estados Unidos en 1978 ayudó a fundar *The Dallas Institute of Humanities and Culture*.

⁴⁵⁸ MOORE, T., *Acknowledgments*, en HILLMAN, J., *A blue fire*, Pág. X.

⁴⁵⁹ MOORE, T., *The poetic basis of mind*, en HILLMAN, J., *A blue fire*, Pág. 15.

* En la obra *Inter views* de Hillman se encuentran numerosos datos biográficos tanto de la obra como de la vida de James Hillman.

Hillman retoma la tradición inaugurada por Freud y Jung, sobre todo en relación a la práctica terapéutica pues en el espacio terapéutico es donde el mundo interno, el alma ha sido redescubierta, en la consideración de que lo realmente significativo de este redescubrimiento es la recuperación por la «memoria» de los relatos del alma en que ésta se manifiesta. Y a partir de aquí nuestro autor va a poner todo su énfasis en el hecho de que desde que el inconsciente* hizo su aparición en la práctica de la psicoterapia existe un desfase gigantesco entre ésta y los modelos teóricos que la contienen. De aquí, la mayor parte de su obra va a estar encaminada hacia la necesidad de que el alma, el inconsciente, el mundo interno hagan su aparición con pleno derecho, en un nacimiento con padres propios. Dicho en otros términos, para Hillman la psicoterapia se ha desarrollado al margen de la existencia de una psicología lo suficientemente clarificadora y coherente con las *experiencias* que surgen en el trabajo terapéutico, pues la comprensión de lo *interno* ha estado y sigue estando a la sombra de otras disciplinas tomando prestado de éstas tanto sus perspectivas como lenguajes: la psicología académica con sus parámetros de medición y cantidad y sus clasificaciones sobre el comportamiento humano; la medicina con sus catalogaciones sobre la enfermedad y un modelo de salud concebido fundamentalmente, si no exclusivamente desde una perspectiva materialista, es decir “*la esperanza de más tiempo,...cantidad de vida*”⁴⁶⁰; y la teología con sus principios y dogmas que establece lo que es religioso de lo que no lo es obviando otros significados de lo religioso que puedan aparecer en las experiencias de cada individuo. En palabras del autor:

* Hillman rechaza el término inconsciente por diversos motivos que analizaré a lo largo de este capítulo. Pero Hillman se inicia en la tradición en la que el inconsciente hizo su aparición y es por ello que utilizo el término aquí y en otros lugares para especificar precisamente las diferencias y matices que nuestro autor establece en relación a esta región psíquica que él terminará denominando de manera distinta.

⁴⁶⁰ HILLMAN, J., *Suicide and the soul*, Pág.156.

“Un analista enfrenta problemas, y estos problemas no son modos de comportamiento meramente clasificables, ni categorías médicas de enfermedad. *Son ante todo experiencias y sufrimientos, problemas con un «interior»*. La primera cosa que un paciente quiere de un analista es hacerle consciente de su sufrimiento y acercarle al mundo de su experiencia. Experiencia y sufrimiento son términos largamente asociados con alma.”⁴⁶¹

Su interés primordial consiste en desligar a la psicología de las otras disciplinas con las que ha estado confundida y restablecerla en su origen, es decir, desarrollar una psicología acorde a las experiencias que tienen lugar en relación a lo interno en una búsqueda de una “ontología de lo «interno»”⁴⁶². Así, es crucial re-imaginar una psicología que tenga su propio centro, su propia perspectiva, desde donde pueda expresar el conocimiento al que dan lugar las experiencias en estrecha relación con el mundo interior. Para ello va a considerar al alma (soul) el centro de la psicología por la estrecha relación que ha mantenido a lo largo de la historia con el sufrimiento y la experiencia así como con otros significados que tienen que ver con lo interno, así por ejemplo Thomas Moore señala que Hillman recurre a la palabra *alma* por las siguientes razones:

“Elude la definición reduccionista; expresa el misterio de la vida humana; y conecta la psicología con la religión, el amor, la muerte y el destino. Sugiere profundidad, y Hillman se ve a sí mismo en la línea de la psicología profunda, retrocediendo hasta Heráclito, quien observó que uno no podía descubrir la extensión del alma, no importa cuántos caminos uno haya recorrido, tan

⁴⁶¹ *Ibíd.*, Págs. 43-44.

⁴⁶² *Ibíd.*, Pág.98.

profunda es su naturaleza. Siempre que Hillman utiliza los términos *psicología*, *psicologizando*, y *psicológico*, quiere referirse a la profundidad y al misterio.”⁴⁶³

Para Hillman la psicología es fundamentalmente “psicología profunda” (depth psychology) entendiendo lo profundo, desde el punto de vista de Heráclito, como “la cualidad, dirección y dimensión de la psique”⁴⁶⁴. Es decir, la psicología es un conocimiento primordialmente cualitativo en estrecha relación tanto con la vida como con la muerte, con todos los significados y experiencias que tanto la una como la otra engendran: los relatos del alma. Éstos constituyen el interés principal y aunque hayan sido redescubiertos en la práctica de la psicoterapia existen en un espacio y tiempo propio independientemente de los terapeutas y de las paredes del espacio terapéutico. De ahí la necesidad de que los relatos del alma sean liberados y regresen a la vida, pues la psicología además para Hillman, “implica el acto de viajar por el laberinto del alma en el cual *nunca podemos ir lo suficientemente profundo*”,⁴⁶⁵ entendiendo *profundo* como una metáfora básica, una metáfora-raíz (root metaphor) que acompaña siempre al alma. Desde su punto de vista todo trabajo psicológico va a estar estrechamente relacionado con el mundo de la profundidad. Al respecto escribe:

“Entendemos la psicología profunda literalmente desde su término, porque profundo es una metáfora que no tiene base.”⁴⁶⁶

⁴⁶³ MOORE, T., *The imaginal method*, en HILLMAN, J., *A blue fire*, Pág. 5.

⁴⁶⁴ HILLMAN, J., *The dream and the underworld*, Pág. 25.

⁴⁶⁵ *Ibíd.*, Pág. 25.

⁴⁶⁶ *Ibíd.*, Pág. 200.

Desde la perspectiva de la psicología profunda que Hillman postula, el pensamiento bipolar con las oposiciones y contrarios en que éste se manifiesta se disuelve en un todo único, completo en sí mismo donde la ambivalencia es la manera natural de percibir de la psique, el crepúsculo (twilight) su luz y estado habitual, y la profundidad su principal perspectiva. Hillman escribe:

“Pero la ambivalencia,...puede desarrollarse a partir de su propio principio. Es en sí misma un camino. Igual que hay un camino de decisión, también hay un camino de ambivalencia.”⁴⁶⁷

Así, a partir de la concepción de una mirada y escucha desde lo profundo, la ambivalencia y la no oposición, se va a establecer una nueva relación entre la actitud de escucha y el inconsciente. Y para adquirir esta perspectiva que se dirige hacia lo profundo y cuyo suelo es la ambivalencia en un nuevo entendimiento de la psique y de la psicología, Hillman se adentra en lo que él considera el principal obstáculo: la focalización en un solo polo, en la consciencia del yo (ego-consciousness), la cual ha creado y determinado la relación entre consciencia e inconsciente y la división en la cual la psique ha vivido en los últimos siglos.

2. LA DIVISIÓN INTERNA, UNA DIVISIÓN IMAGINAL

“Pero el monismo no tolera la ambigüedad de la diversidad: la percibe como una tensión de opuestos que debe acomodarse y resolverse mediante un principio único y más elevado. Esta operación de síntesis, al elevarse más,

⁴⁶⁷ HILLMAN, J., *Senex and puer: an aspect of the historical and psychological present*, Pág. 15.

es siempre un ejercicio de inflación, una identificación con un Dios supremo que crea un orden inflexible a partir de numerosos puntos de vista.”⁴⁶⁸

Para Hillman lo que los seres humanos percibimos en la actualidad como división interna se debe a que la Consciencia del Yo, una perspectiva psíquica distante y desapegada, en su evolución a lo largo de la historia, ha reducido de manera unilateral y determinante la diversidad que nuestras personalidades exhiben a la vivencia de una psique encerrada en los confines de un yo racional.

2.1. LA CONSCIENCIA DEL YO

Este yo racional tiene una mirada que se erige en única y se sitúa por encima del resto de miradas en un lugar privilegiado de altura desde donde puede mirar y vigilar lo que sucede. Gracias a su posición obtiene la suficiente distancia y perspectiva para poder ver el conjunto. Este alejamiento en la perspectiva le facilita la distinción del contorno de las cosas, sus semejanzas y diferencias pero la percepción de las mismas se refiere sobre todo a su exterioridad, a lo que es visible desde el lugar que ocupa; también le permite ver las agrupaciones y las relaciones que habitan entre ellas aunque a su vez es una distancia que mata, escribe Hillman, pues “nunca se mezcla o se «casa» con el material que constituye su objeto de estudio, puesto que mantiene continuamente la cisura científica propia de la objetividad”⁴⁶⁹ o como expresa Unamuno en su obra *Del sentimiento trágico de la vida* es un conocer que si

⁴⁶⁸ HILLMAN, J., *Re-visioning Psychology*, Pág. 171; HILLMAN, J., *Re-imaginar la psicología*, Pág. 340.

⁴⁶⁹ HILLMAN, J., *The myth of analysis*, Pág. 250. HILLMAN, J., *El mito del análisis*, Pág. 290.

bien al permanecer distinto de mí puedo servirme de él y hacerme con su dominio, a su vez muere a la experiencia vital⁴⁷⁰. Por encima de todo y aun en la pérdida de experiencia que pueda suponer, este mirar se enorgullece por su capacidad de mantenerse distante y desapegado con un pensamiento claro, ordenado, causal, conceptual, lógico y sistémico por lo que se denomina a sí mismo Yo objetivo, Yo racional y Yo generador de consciencia.

La mirada al haberse identificado plenamente con la consciencia ha expulsado de sí a todo lo que no tiene que ver con ella, es decir, ha establecido una división entre lo que es válido, conocido, deseable y útil y lo que no se corresponde con esto, como por ejemplo lo oscuro, abismal e inconsciente, se convierte en mis enemigos. Por un lado estoy yo, y por el otro todo lo demás que este yo va a ir traduciendo a sus propios términos y con sus propias reglas. Así, todo aquello que no pueda ser dominado y controlado por este Yo va a ser relegado al otro lado de la muralla que ha construido alrededor suyo. Al clarificar, diferenciar y clasificar aquellos aspectos racionales de la consciencia de aquellos otros que no lo son parecería que nos es facilitado el acceso entre los dos mundos que hemos identificado como consciencia (lo racional) y como inconsciente (lo irracional); pero lo que ha tenido lugar ha sido un fortalecimiento del discurso y poder de la consciencia racional en detrimento del mundo del inconsciente y un incremento de distancia e incompreensión entre ambos. Todo ello ha creado una relación de poder asimétrica donde el Yo racional es el que está en posesión del saber y las otras facultades de nuestra consciencia, que han sido relegadas al mundo del inconsciente, son interpretadas y traducidas por la razón a su propio discurso; discurso generalmente considerado el propietario de la objetividad. Este Yo

⁴⁷⁰ UNAMUNO, M. de, *Del sentimiento trágico de la vida*, Págs. 123-147.

racional literalizado en la objetividad con sus propios fundamentos y métodos de conocimiento ha sido identificado hasta tal punto con la *consciencia* que «Yo racional» y «consciencia» se han convertido en sinónimos y también sus epistemologías.

Esta estructura de consciencia, «la consciencia del yo», identificada por Hillman como consciencia apolínea –en el sentido que ordena, estructura e ilumina y resalta lo que considera importante– no solo establece qué es lo que pensamos y cómo lo pensamos sino también desde *dónde* pensamos. Muy a menudo al no tener en cuenta dónde está situada, “pierde de vista la estructura de su propia consciencia y las fantasías que ella produce”⁴⁷¹. Y aquí radica, resalta Hillman, la confusión que se ha venido estableciendo respecto a dicha consciencia pues “configura no solo el pensamiento científico sino también *la noción misma de consciencia*”⁴⁷². En este distanciamiento desde la posición que ocupamos, asumimos y con la que nos identificamos al mirar, que denominamos consciencia, se halla el origen de que nos percibamos como divididos y alejados del mundo que describimos. Y en la descripción y nombramiento de las cosas desde esta distancia el lenguaje se abstrae literalizándose en definiciones y conceptos: una identificación de la consciencia del yo con el lenguaje concreto de la abstracción y la conceptualización no dejando espacio a otros modos de expresión en los que la psique hace su aparición. En palabras de Hillman:

⁴⁷¹ HILLMAN, J., *The myth of analysis*, Pág. 248; HILLMAN, J., *El mito del análisis*, Pág. 288.

⁴⁷² *Ibíd.*, Pág. 250; *Ibíd.*, Pág. 290.

“El lenguaje de la psicología insulta el alma. Esteriliza sus metáforas transformándolas en abstracciones. Nos convierte en enfermos porque *su lenguaje* está enfermo.”⁴⁷³

Este racionalismo conceptual ha dado lugar según Hillman a la enfermedad del lenguaje, que denomina *literalismo*, y que entiende en el sentido en el que Owen Barfield y Norman Brown desarrollan este concepto. Estos autores, siguiendo a Hillman, afirman que “los significados literales se convierten en nuevos ídolos, en imágenes fijas que dominan nuestra visión, y son intrínsecamente falsas porque son únicas”⁴⁷⁴. El literalismo implica un uso del lenguaje que remite constantemente a conceptos y términos (generalmente sustantivos) que pretenden ser únicamente nominales, meras representaciones y sin embargo terminan adquiriendo la presencia de algo literalmente real, con sustancia pero solidificada en la corteza dura y rígida de su exterioridad, alejados de las imágenes y vacíos de sustancia interior conformando así “una psique nominalística sin materia” por un lado y “una materia sin alma”⁴⁷⁵ por el otro. Asimismo, la psicología nace en el seno de esta consciencia donde el yo y su lenguaje se han apoderado de todo el espacio psíquico asfixiándole. Así lo explica Hillman:

“La mayor parte del lenguaje de la psicología se desarrolló dentro del mismo contexto que vio surgir el Yo moderno. Y este lenguaje refleja dicho contexto, una psique identificada con la cabeza y privada del eros, un «imperio» del duro, fuerte y materializado Yo. Por eso, las descripciones y juicios dados en este lenguaje no pueden evitar reflejar el punto de vista de esta estructura de la

⁴⁷³ *Ibíd.*, Pág. 121; *Ibíd.*, Pág. 145.

⁴⁷⁴ HILLMAN, J., *Re-visioning Psychology*, Pág. 149; HILLMAN, J., *Re-imaginar la psicología*, Pág. 305.

⁴⁷⁵ HILLMAN, J., *The Therapeutic Value of Alchemical Language*, Pág. 317.

consciencia, a la cual estamos hasta tal punto habituados que la llamamos «Yo».”⁴⁷⁶

Desde sus inicios la psicología, además de concebir unos modelos de salud desde la perspectiva del Yo y su lenguaje resultante, ha adoptado un punto de vista “que juzga unilateralmente en función de la «vida»”⁴⁷⁷; es decir, todo aquello que tiene que ver sustancialmente con la vida como construcción y crecimiento en términos de desarrollo lineal. Un movimiento siempre hacia delante inserto en un tiempo secuencial que se corresponde con un tiempo medible y cuantificable, el reloj de los segundos, minutos, horas, días, semanas; reloj que nos sitúa o en el pasado o bien en el futuro de los sucesos y vivencias pues está sujeto a los condicionamientos de las preconcepciones o las expectativas de su desarrollo. Y lo que este discurso no comprende y no puede definir en conceptos ni ordenar en un tiempo marcado por el reloj de la vida exterior, lo relegará al terreno de lo psicopático.

De aquí que la psicopatología naciera y se desarrollara en el siglo XIX como enfermedad de la razón, pues desde su origen está inmersa en una perspectiva cercenada cuyos parámetros, por un lado se alejan de las profundidades del alma, y por otro adoptan un lenguaje que rechaza el modo de expresión más íntimo de la psique como su expresión en imágenes, su expresión metafórica o su discurso mítico. Al respecto Hillman refiere que:

“...todo prejuicio patológico bloquea la posibilidad de instrucción metafísica; una vez que las experiencias han sido etiquetadas y declaradas anormales, ya no podemos

⁴⁷⁶ HILLMAN, J., *The myth of analysis*, Pág. 154; HILLMAN, J., *El mito del análisis*, Págs. 175-176.

⁴⁷⁷ *Ibíd.*, Págs. 146-147; *Ibíd.*, Pág. 169.

aprender de ellas o dejar que nos lleven más allá de la realidad inmediata. El nombre las atrapa y las fuerza a comportarse mecánicamente. Pierden las alas de la fantasía. Y entonces naturalmente, queremos liberarnos de tales síntomas, que en realidad no son síntomas sino nombres tan sólo. Y son estos nombres los que en verdad nos hacen sufrir, pues los fenómenos en sí, liberados de sus etiquetas, son simplemente modos de experiencia inusuales. Lo inusitado se convierte en anormal sólo desde el punto de vista «normal», que juzga unilateralmente en función de la «vida».”⁴⁷⁸

A su vez, el lenguaje de la psicopatología utilizado para la clasificación de las enfermedades mentales se forjó inmerso en esta tradición racionalista en las facultades de medicina de las universidades y en los hospitales de Centroeuropa. Ya a mediados del siglo XIX el cuadro nosológico de las enfermedades mentales es bastante completo: se hacen distinciones entre las diferentes manifestaciones patológicas e incluso se adscriben diferentes etiologías a las mismas; sin embargo, la clasificación es elaborada al margen del significado y sentido del discurso de las diferentes patologías, estableciéndose así una distancia entre su realidad intrínseca y los nombres que las describen. Aunque paradójicamente el decir de los enfermos será, entre otras manifestaciones, una de las pruebas fehacientes de que la locura está haciendo su aparición, es decir, el discurso sí que era tenido en cuenta siendo catalogado y clasificado según los distintos modos de expresión, pero a un nivel formal ya que el contenido no es escuchado en su profundidad sino en su apariencia.

⁴⁷⁸ *Ibíd.*, Pág. 146; *Ibíd.*, Pág. 169.

El discurso de la locura es expulsado de la consciencia, y el lenguaje de la psicopatología, las palabras que definen, clasifican y hacen distinción de sus diferentes expresiones, nos hace ver más claro la división entre lo racional y lo irracional y su frontera más precisa. Así, las palabras que definen la patología informan de la escisión y merma de la racionalidad que está siendo invadida por la irracionalidad. De modo que la función de ordenar y clasificar las enfermedades mentales quedaría fundamentalmente circunscrita a la identificación del discurso no coherente para el Yo racional. En palabras de Hillman:

“Las definiciones psicopatológicas tienden a eludir la cuestión de fondo; producen la impresión de que el sentido se encuentra en la definición, cuando en realidad se queda fuera.”⁴⁷⁹

Paralelamente al auge que estaba adquiriendo la clínica psiquiátrica a finales del siglo XIX, con sus diferenciaciones de las perturbaciones psiquiátricas, nace en el seno de la sociedad médica de Viena la psicología profunda con el descubrimiento del inconsciente y el inicio de la psicoterapia. Al igual que la psicología académica se forja como ciencia a partir de la concepción racionalista desarrollada a lo largo de la modernidad, la psicología profunda y su práctica, la psicoterapia, se construyen a partir del modelo médico de la psicopatología inserto en esta tradición. Es decir, con el nacimiento de la psicología profunda el inconsciente empieza a ser considerado como portador de significado, pero es un contenido psíquico informe que permanece escondido a la espera de ser desentrañado y descifrado por la consciencia. El discurso del inconsciente tiene coherencia pero pertenece a otro pensar,

⁴⁷⁹ *Ibíd.*, Pág. 142; *Ibíd.*, Pág. 164.

pertenece al pensamiento mítico y aunque es escuchado no se termina de abandonar al yo racional como referente y cohesionador, es decir, el pensamiento mítico sigue siendo interpretado como inferior y yuxtapuesto al pensamiento racional. Aquí radica el énfasis de Hillman en la necesidad de que la psicología y su práctica, la psicoterapia se desliguen de esta tradición.

2.2. EL INCONSCIENTE SUBORDINADO

Esa otra consciencia que no se corresponde con el tiempo lineal y que ha venido siendo considerada como el inconsciente se mueve “en la circularidad de la repetición”⁴⁸⁰. Es un movimiento psíquico que retorna siempre al mismo punto de nuestros recuerdos y aflicciones, cuyo objetivo no es la evolución ni la superación sino la profundidad en la visión de estos contenidos o “..la *iteratio* alquímica y un camino para llegar a ser lo que uno es”⁴⁸¹. Desde la perspectiva de esta consciencia, que he dado en llamar en este apartado el inconsciente subordinado*, el tiempo no transcurre linealmente pues aquí “no hay ni decaimiento, ni progreso, ni cambio de ningún tipo”⁴⁸². Pero el yo de la voluntad y de la razón, que sí vive en el tiempo evolutivo, interpreta cada retirada y retroceso del movimiento circular como un impulso para saltar hacia delante y como un impedimento y limitación para el progreso y desarrollo de uno mismo, siendo éste uno de los motivos de la vivencia de los sentimientos de frustración y de desesperación. Sin embargo, para Hillman precisamente en la repetición que tiene lugar en el retorno al mismo punto de nuestros

⁴⁸⁰ *Ibíd.*, Pág. 185; *Ibíd.*, Pág. 209.

⁴⁸¹ *Ibíd.*, Pág. 186; *Ibíd.*, Pág. 210.

* Nota de la autora: Lo he denominado inconsciente subordinado pues es como ha sido interpretado desde la consciencia del yo que he desarrollado en el apartado anterior, ateniéndome a la perspectiva de Hillman.

⁴⁸² HILLMAN, J., *The dream and the underworld*, Págs. 29-30.

recuerdos y aflicciones se posibilita la configuración original de cada sujeto en su manifestación estética: la “fidelidad a una forma, a la *causa formalis* del modelo mítico propio de cada cual.”⁴⁸³

Debido a la identificación que hacemos con el yo racional, el movimiento lineal y el tiempo secuencial, hay una infructuosa insistencia en saltar hacia delante en la convicción de poder trascender la circularidad, que ha sumido a la humanidad, afirma Hillman, en las vivencias de culpabilidad e impotencia. Esta experiencia de no poder trascender la circularidad en la que los movimientos, apariciones y desapariciones de los contenidos de este espacio psíquico no dependen del control del yo racional, es en gran medida una de las causas del sufrimiento, pues se interpreta como una incapacidad personal calificándose como patológica. Según Hillman, el error no está ni en la circularidad ni en la imposibilidad de trascenderla sino en la creencia extendida de que hay que superarla, en la insistencia de salirnos de este movimiento. Desde su punto de vista, lo que en verdad nos enferma es el constante esfuerzo que hacemos por apartarnos de este movimiento, ya que no es posible ni tampoco deseable pues es inherente al decurso de la psique. Hillman afirma que “nuestra actitud hacia la patologización puede ser más destructiva que la propia patologización”⁴⁸⁴, como sucede cuando queremos escapar del movimiento circular de la consciencia que además de sumirnos en una sensación de estancamiento y en un sentimiento de impotencia nos hace prisioneros en un círculo vicioso de esperanza contra la desesperación⁴⁸⁵,

⁴⁸³ HILLMAN, J., *The myth of analysis*, Pág. 186; HILLMAN, J., *El mito del análisis*, Pág. 210.

⁴⁸⁴ HILLMAN, J., *Re-visioning Psychology*, Pág. 87; HILLMAN, J., *Re-imaginar la psicología*, Pág. 200.

⁴⁸⁵ *Ibíd.*, Pág. 99; *Ibíd.*, Pág. 220.

quedando así constelado como un espacio psíquico secundario, inferior y patológico al que se ha dado en llamar inconsciente. Hillman escribe:

“El razonamiento psicológico tiende a ser circular, y prospera con la compulsión repetitiva y los ciclos de retorno a los mismos temas insolubles. Si su aprendizaje es a través del error, el error en este caso no significa rectificar y mejorar, sino más bien aprender por medio de lo que es divergente, extraño, fuera de sí mismo, donde psicologizar es patologizar.”⁴⁸⁶

Según Hillman el movimiento circular prevalece en el funcionar psíquico por lo que el movimiento lineal y de desarrollo del yo racional sería un movimiento secundario en lo que al funcionamiento global de la psique se refiere, siendo éste: “..un Yo fundamentalmente tangencial al movimiento de la psique como un todo”⁴⁸⁷. Estas ideas, tanto la que postula que el movimiento general de la psique transcurre en una circularidad continua como la que entiende que la consciencia sería tangencial a ese movimiento global, han sido elaboradas anteriormente, como ya hemos dejado ver en el capítulo histórico, por Carl Gustav Carus que expresó en su día con la siguiente metáfora:

“...la vida de la psique puede compararse a un gran río moviéndose continuamente en círculo iluminada solamente en un área muy pequeña, por la luz del sol.”⁴⁸⁸

Este movimiento del Yo tangencial que se caracteriza por su inmediatez, rapidez y luminosidad en un salto hacia fuera de la circularidad, en la prisa

⁴⁸⁶ *Ibíd.*, Pág.163; *Ibíd.*, Págs. 328-329.

⁴⁸⁷ HILLMAN, J., *The myth of analysis*, Pág. 185; HILLMAN, J., *El mito del análisis*, Pág. 209.

⁴⁸⁸ CARUS, C.G., *Psyche: on the Development of the Soul. Part one: The Unconscious*, Pág. 1.

por conseguir el desarrollo y evolución respecto al mundo exterior visible, Bachelard lo equipara con “el reloj de lo masculino” que “tiene el dinamismo del tirón”.⁴⁸⁹

Sin embargo, el espacio de la psique adjudicado al inconsciente transcurre en la simultaneidad de un doble movimiento, una circularidad que horada las paredes del espacio psíquico en un descenso vertical hacia lo profundo. Esta duplicidad le confiere tal complejidad que va a requerir de la lentitud tanto para penetrar en lo profundo como para mantener la continuidad del ciclo; o si se quiere, la lentitud y la tranquilidad que lleva asociadas consigo nos van a permitir entrar en esta consciencia que se dirige hacia dentro, las imágenes y el cuerpo donde se da “la experiencia del replegamiento o de la interioridad”⁴⁹⁰. Esta circularidad en la recreación de figuras que se desdobl原因 en sombras e imágenes en constante transformación, encerrada en la interioridad de una luz crepuscular y dirigida hacia el cuerpo posibilita además “el calor, la opresión y la intensidad”, cualidades que protegen de las “inflaciones espirituales”⁴⁹¹ y despiertan la imaginación proporcionando distancia interior. Bachelard asocia el acontecer de esta consciencia con “el reloj de lo femenino” que “anda de continuo, en una duración que transcurre calmamente”.⁴⁹²

Todas estas características y cualidades han sido consideradas en su mayor parte a lo largo de la historia como secundarias e inferiores y han sido atribuidas tanto al inconsciente como al cuerpo femenino. Así, por ejemplo “la experiencia de la pasividad y de la incapacidad para ir demasiado lejos en

⁴⁸⁹ BACHELARD, G., *La poética de la ensoñación*, Pág. 94.

⁴⁹⁰ HILLMAN, J., *The myth of analysis*, Pág. 283; HILLMAN, J., *El mito del análisis*, Pág. 325.

⁴⁹¹ HILLMAN, J., *Re-visioning Psychology*, Pág. 93; HILLMAN, J., *Re-imaginar la psicología*, Pág. 211.

⁴⁹² BACHELARD, G., *La poética de la ensoñación*, Pág. 94.

contra de la naturaleza”⁴⁹³ que confiere la lentitud es a menudo interpretada como falta de progreso, impotencia o inferioridad con respecto a lo que se ha considerado el buen funcionamiento de la psique; y a su vez, la pasividad ha sido asociada con el cuerpo femenino como inferior en contraposición a “la ecuación masculino=activo”⁴⁹⁴, quedando así su negatividad doblemente asociada. Asimismo, el movimiento siempre hacia lo profundo, una profundidad que no conoce suelo firme, se describe como lo numinoso y el vacío que abre su abismo se equipara a una ausencia, falta e imperfección que hay que completar y corregir también en una doble asociación, tanto por la poca claridad de este pensar respecto a la llamada consciencia diurna como por la negatividad resultante de su estrecha relación con la interioridad de lo femenino con todas las connotaciones que esto conlleva: lo pasional, abismal, etc. Del mismo modo, la repetición de la circularidad es interpretada únicamente desde la frustración de un yo que mira básicamente hacia el exterior. Estas asociaciones y otras muchas que han dado lugar a confusiones entre el inconsciente, lo femenino, la oscuridad, el mal, lo pasional, lo inferior, etc., desde el punto de vista psicológico se sustentan básicamente, según nos deja ver Hillman, en dos fantasías: el “primero-Adán-luego-Eva” y “la fantasía apolínea, con su distanciamiento de la materialidad”⁴⁹⁵. Al haber considerado determinadas cualidades psíquicas como pertenecientes al mundo de la feminidad y al haber relegado a las mujeres a un espacio secundario e inferior, en realidad la consciencia asociada a la feminidad ha sido desalojada tanto de la consciencia de los hombres como de las mujeres.

⁴⁹³ HILLMAN, J., *The myth of analysis*, Pág. 283; HILLMAN, J., *El mito del análisis*, Pág. 325.

⁴⁹⁴ *Ibíd.*, Pág. 240. *Ibíd.*, Pág. 278.

⁴⁹⁵ *Ibíd.*, Pág. 248; *Ibíd.*, Pág. 288.

Otro factor que ha tenido que ver con la marginación del inconsciente a un espacio inferior y su necesidad de subordinación a la consciencia del yo racional, está relacionado directamente con el lenguaje por medio del cual las profundidades de la psique hacen su aparición; es un discurso, que debido a la naturaleza del lugar del que procede, no tiene la coherencia y la claridad del lenguaje cotidiano adoptando en muchas ocasiones una apariencia tal que es considerado patológico:

“La psique utiliza la aflicción para hablar de sus profundidades en un lenguaje magnificado y deformado.”⁴⁹⁶

Las manifestaciones de un contenido psíquico informe, y un lenguaje no delimitado al permanecer en una continuidad infinita que no llega a ninguna conclusión, atribuidas al inconsciente, son interpretadas por la consciencia del yo racional, por un lado, como características de no maduración de la psique, y por el otro, en la necesidad de ser traducidas a un lenguaje más preciso. Pero al querer equiparar las manifestaciones del inconsciente a los términos expresivos y a las leyes de interpretación y medida de la consciencia del yo racional, se produce un desfase conceptual y metodológico adoptando el inconsciente la apariencia de algo deforme, loco, insano y fundamentalmente ilógico. La división que se ha establecido entre consciencia e inconsciente ha sido uno de los motivos que han dado lugar a la confusión y división en la que el ser humano se encuentra. De ahí, la reconsideración de Hillman del inconsciente.

⁴⁹⁶ HILLMAN, J., *Re-visioning Psychology*, Pág. 82; HILLMAN, J., *Re-imaginar la psicología*, Pág. 191.

3. EL INCONSCIENTE EN HILLMAN: LA CONSCIENCIA IMAGINAL

3.1. INTRODUCCIÓN

“Tenemos necesidad de una nueva forma de mirar, imaginativa, que surja desde dentro de lo imaginal mismo, de modo que todo lo que veamos quede convertido en ejemplo. Bajo esa nueva mirada, nos experimentaremos a nosotros mismos a través de la tercera facultad de la psique, a través de la consciencia del yo imaginal, a la que no son extrañas ni la imaginación ni sus fantasías. Con ello, el Yo convencional y sus puntos de vista usuales devendrían objetos de esta nueva consciencia.”⁴⁹⁷

Una de las propuestas fundamentales a lo largo de la obra de Hillman consiste en proporcionar un nuevo punto de vista en relación al concepto de inconsciente y arrojar una nueva luz en lo que a su lenguaje, modo y lugar de expresión, y a su participación en la vida de la consciencia se refiere. Para ello reconsidera el concepto de inconsciente en un nuevo planteamiento no ateniéndose exclusivamente a la perspectiva terapéutica sino también integrándolo a la vida en su totalidad. En su interpretación respecto al descubrimiento del inconsciente, considera que la importancia de este hecho radica sobre todo en el “redescubrimiento del alma” y en el “generalizado y abrumador reconocimiento de la actividad patologizadora autónoma de la psique”⁴⁹⁸. En el descubrimiento del inconsciente Hillman tiene el convencimiento de que lo realmente importante de este hallazgo no ha consistido en el acceso de la consciencia a los contenidos del inconsciente sino

⁴⁹⁷ HILLMAN, J., *The myth of analysis*, Pág. 201; HILLMAN, J., *El mito del análisis*, Pág. 228.

⁴⁹⁸ HILLMAN, J., *Re-visioning Psychology*, Pág. 71; HILLMAN, J., *Re-imaginar la psicología*, Pág. 173.

en el redescubrimiento del alma y su actividad patologizadora. Considera que las aflicciones son una actividad normal del alma pues forman parte de su modo natural de expresión, y por ello para Hillman “el alma puede existir sin sus terapeutas, pero no sin sus aflicciones”⁴⁹⁹. A su vez, desliga las aflicciones tanto del modelo médico como del religioso, ya que han sido entendidas como enfermedad por los primeros y como pecado por los segundos:

“Pero en ambos casos la patologización ha tenido implicaciones negativas. Pues tanto la enfermedad como el pecado implican que la patologización está equivocada. Con objeto de dar un nuevo enfoque a la psicología de la patología, introduzco el neologismo *patologizar* a fin de designar la capacidad autónoma de la psique para crear enfermedades, morbosidad, desorden, anormalidad y sufrimiento en cualquier aspecto de su conducta, así como para experimentar e imaginar la vida a través de esta perspectiva deformada y afligida.”⁵⁰⁰

En otras palabras, patologizar forma parte de una “característica universal y necesaria” en el hacer alma y la psicopatología ha sido un “modo de enfrentarse a ella”⁵⁰¹. Lo que consideramos patológico y denominamos psicopatología es el modo en el que se ha constelado aquel lugar de la psique que acostumbra a expresarse a través del sufrimiento, lo desconocido y lo extraño. Interpretar los contenidos de la psique que se presentan de manera alienada como si fueran ajenos a ella, como enfermedad, o bien como un espacio secundario e inferior, es para Hillman una fantasía arquetípica al igual que pueda serlo el mismo proceso psicoterapéutico. Así pues, el inconsciente está estrechamente entrelazado con la historia de su descubrimiento que hace

⁴⁹⁹ *Ibíd.*, Pág. 71; *Ibíd.*, Pág. 173.

⁵⁰⁰ *Ibíd.*, Pág. 57; *Ibíd.*, Pág. 148.

⁵⁰¹ *Ibíd.*, Pág. 64; *Ibíd.*, Pág. 160.

su aparición con la manifestación de la histeria de una manera distorsionada y alienada, corroborando las ideas que de alguna manera ya se tenían de él: del desorden y la locura que podía traer consigo. A través de la histeria aquellas cualidades consideradas inferiores, adjudicadas tanto al inconsciente como a lo femenino, se hacen visibles en la historia de nuestra cultura. Pero según Hillman aquellas cualidades de la psique que han sido asociadas con lo femenino como puedan ser lo invisible, la pasividad, la interioridad, la depresión, el sufrimiento, etc. y que han sido relegadas al espacio del inconsciente continúan alejadas de la consciencia total tanto en hombres como en mujeres.

“Dado que las cualidades de las que estamos hablando han sido atribuidas a la mujer en tanto *cuerpo*, esta nueva consciencia repercutiría también sobre el cuerpo mismo. Daría lugar a una consciencia corpórea... La cual, a su vez, acabaría con esa vieja frustración que es la separación entre reflexión y acción, desde la cual la consciencia se concibe preponderantemente como palabra e intelecto y lo inconsciente queda relegado al cuerpo y a sus «puestas en escena». El cuerpo dejaría así de ser solamente el reino del abismo y de la pasión, y se completaría con la lentitud y la interioridad.”⁵⁰²

Si admitimos como parte integrante de la estructura de consciencia las cualidades consideradas femeninas e inferiores, éstas dejarían de ser consideradas como tales pues formarían parte de la consciencia total, que Hillman denomina *consciencia imaginal*, tanto en hombres como en mujeres. Lo que se ha entendido como femenino ya no sería visto desde fuera como algo

⁵⁰² HILLMAN, J., *The myth of analysis*, Pág. 285; HILLMAN, J., *El mito del análisis*, Págs. 327-328.

ajeno, el objeto estudiado por la consciencia masculina y adquiriría la posición de otro punto de vista en la que también sería sujeto dentro de la consciencia. De este modo daríamos la posibilidad a la consciencia de expresarse tanto en sus manifestaciones masculinas como femeninas, admitiendo al fin nuestra “consciencia bisexual” que va a representar “un mundo no dividido en espíritu y materia, en imaginal y real, en cuerpo y consciencia, en loco y sano”⁵⁰³. Y a su vez la encarnación de la feminidad en la consciencia supone la admisión de la consciencia en el cuerpo; dicho de otro modo, la experiencia del cuerpo formaría parte integrante en el hacer consciencia. De lo que se sigue que cuerpo y pensamiento pasarían a ser compañeros en el devenir consciente. Hillman escribe:

“La consciencia imaginal es hermafrodita, une la polaridad masculina con la femenina, aunque su constelación no pueda ser sino momentánea. (...) Una consciencia tal difiere de la habitual consciencia yoica de la reflexión. (...) Por su parte, la consciencia imaginal, reuniendo inconmensurables, es simbólica.”⁵⁰⁴

En este nuevo entendimiento, las manifestaciones de la consciencia que no dependen del yo de la voluntad y de la razón, que han sido relegadas al inconsciente, no necesitan *subordinarse* a la consciencia del Yo para manifestarse, tampoco necesitan ser traducidas a sus términos ni ser incorporadas a su mundo de consciencia para legitimar su existencia; están ubicadas en otro tiempo, el de la circularidad, otro lugar, el de la profundidad y otro lenguaje, el metafórico y sus imágenes, y también serían generadoras de consciencia. Al respecto Hillman escribe:

⁵⁰³ *Ibíd.*, Pág. 293; *Ibíd.*, Pág. 337.

⁵⁰⁴ *Ibíd.*, Pág. 86; *Ibíd.*, Pág. 105.

“Pero consciencia y Yo no son idénticos. Muchas de las cosas que hago –como, por ejemplo, soñar, percibir y registrar; cosas muy corrientes– son de hecho conscientes, pero de ellas el Yo se encuentra completamente ausente.”⁵⁰⁵

Hillman quiere recuperar el inconsciente como parte de la consciencia con su propia entidad y epistemología, descubrir su lenguaje, su tiempo, su espacio y sus leyes ateniéndonos a sus propios parámetros. Se refiere a esta consciencia en relación al “sentido antiguo de *memoria*”⁵⁰⁶, y reconoce que tanto el primer paso en este considerar al inconsciente desde su propia perspectiva como el recuperar su antiguo sentido de “*memoria* en tanto inconsciente colectivo”⁵⁰⁷ corresponden a Jung. En su obra *Re-visioning Psychology* se refiere al concepto de memoria del siguiente modo:

“Los griegos conocieron a sus dioses a través de una mitología no escrita. Nosotros conocemos a nuestros arquetipos a través de la psicología vivida. Ambos pueden entenderse mejor como personas. Hoy en día tenemos tan poca conciencia de estas personas que llamamos a su reino el inconsciente. Antaño eran las personas de la imaginación, así como, en otro tiempo, el inconsciente fue el reino imaginal de la *memoria*.”⁵⁰⁸

Esta consciencia, que no depende del yo de la razón y la voluntad, transcurre en un tiempo y espacio donde nos encontramos con los sueños, las visiones y sobretodo con la *imaginación de la memoria* que Hillman denomina,

⁵⁰⁵ *Ibíd.*, Pág. 175; *Ibíd.*, Pág. 197.

⁵⁰⁶ *Ibíd.*, Pág. 183; *Ibíd.*, Pág. 207.

⁵⁰⁷ *Ibíd.*, Pág. 183; *Ibíd.*, Pág. 207.

⁵⁰⁸ HILLMAN, J., *Re-visioning Psychology*, Pág. 36; HILLMAN, J., *Re-imaginar la psicología*, Págs. 115-116.

alentado por Henry Corbin⁵⁰⁹, la consciencia del yo imaginal: un yo onírico que piensa simbólicamente y se va conformando en la permanencia del recorrido circular de la psique que, según Hillman apoyándose en Plotino, es donde verdaderamente descansa “el movimiento del alma”⁵¹⁰. Así, la consciencia del yo imaginal no duerme ni en estado de sueño, ni de ensueño ni de vigilia, está siempre presente independientemente de la actividad que realicemos. Así lo describe Hillman:

“No se puede ser consciente sin ser al mismo tiempo inconsciente; lo inconsciente está siempre presente, al igual que el pasado se encuentra también presente. En otras palabras, no se puede querer (voluntas) o amar (amor) o elaborar una noción (notitia) o comprender (intelligentia), sin que simultáneamente intervengan fantasías imaginales. Nunca dejamos de proyectar. Soñamos continuamente. Los sueños están siempre ahí; nunca podemos abandonarlos. Una parte del alma se encuentra permanentemente recordando en términos mitopoyéticos, continuamente viendo, sintiendo y escuchando *sub specie aeternitatis*. La experiencia reverbera con los recuerdos y nos trae el eco de reminiscencias que puede que no hayamos vivido nunca realmente. Por eso, nuestra vida parece ser únicamente nuestra y completamente nueva y, al mismo tiempo, ser portadora de un aura ancestral, una cualidad de *déjà vu*.”⁵¹¹

⁵⁰⁹ HILLMAN, J., *The myth of analysis*, Pág. 183; HILLMAN, J., *El mito del análisis*, pág. 207. Asimismo el autor nos aclara la procedencia del término «imaginal» en *Re-imaginar la psicología*, en nota 93, Pág. 449: “El término «imaginal» aplicado al reino de las imágenes, que es también el reino del alma, procede de Henry Corbin”. Y en la página 59 de la misma obra Hillman aclara que el término imaginal tiene en Corbin una función productiva y un valor noético.

⁵¹⁰ HILLMAN, J., *The myth of analysis*, Pág. 185; HILLMAN, J., *El mito del análisis*, Pág. 210.

⁵¹¹ *Ibíd.*, Págs. 176-177; *Ibíd.*, Pág. 199.

De este modo, la división en la escucha de los fenómenos psíquicos que ha considerado, por un lado la consciencia con un eje central, la razón y voluntad del yo; y por otro el inconsciente como fragmentación y desintegración, se transforma así en un ejercicio de diferenciación y ambos tipos de consciencia – el yo racional y el yo onírico que serían el resultado de una diferenciación entre las muchas que se dan psicológicamente– son absorbidos por esta consciencia imaginal:

“Ambas posiciones son estereotipos y deben ser revisadas como *estilos de consciencia diferentes*. (...) Se puede redistribuir la consciencia sin por ello menoscabarla: puede regresar a los montes y los campos, a sus raíces policéntricas en los complejos y sus núcleos personificados, es decir, a una consciencia basada en una psicología politeísta. *La psicología politeísta alude a una disociabilidad inherente a la psique y a la ubicación de la consciencia en múltiples figuras y centros.*”⁵¹²

En el ámbito de la filosofía contemporánea hay un concepto similar equivalente al que Hillman propone en relación a la descentralización de la consciencia del yo: el laberinto rizomático o rizoma. En el siguiente pasaje de su obra *Poética y Transfilosofía* Leyra lo describe del modo siguiente:

“El rizoma no tiene centro, afuera o salida, unas retículas se comunican con otras hasta el infinito, de una se puede pasar a otra y viceversa; no existe pues trayecto unidireccional, sino pluridireccional; tampoco existe posibilidad de orientarse, porque no hay dirección. (...) El rizoma es un nuevo símbolo, representa una nueva manera

⁵¹² HILLMAN, J., *Re-visioning Psychology*, Pág. 26; HILLMAN, J., *Re-imaginar la Psicología*, Pág. 98.

de expresar metafóricamente la forma-laberinto en relación con el estado de los conocimientos y con el puesto del hombre en el mundo actual. Hoy en día se puede, pues, hablar del rizoma como expresión de la multiplicidad, no como una nueva polarización por medio del recurso a una tradicional lógica binaria: lo Uno-lo Múltiple, sino en tanto que en el rizoma quedan recogidas sin excluirse las múltiples variantes de relación entre el hombre y el mundo, y el hombre mismo, y el mundo mismo.”⁵¹³

Retomando de nuevo a Hillman, su propuesta nos remite a una psicología politeísta que tendría en cuenta los otros modos de conocer, pensar, sentir y expresarse que tiene la consciencia en toda su complejidad y multiplicidad, que se origina en una psique que *diferencia* constantemente. Pero la diferenciación no tiene porqué implicar división o marginación, de ahí que las críticas que Hillman dirige hacia el Yo racional y su perspectiva no persiguen su eliminación sino mas bien descentralizar su actividad como única portadora de conocimiento y saber a la consciencia:

*“Si el principio fundamental de la vida psicológica es la diferenciación, entonces no hay una única perspectiva que pueda abarcar toda la vida psicológica, y las normas son las ilusiones que las partes se prescriben entre sí.”*⁵¹⁴

Según este planteamiento la consciencia del yo de la voluntad y de la razón deja de ser el único miembro hacedor de psique integrándose en esta nueva consciencia como un complejo más de la comunidad psíquica, admitiendo de nuevo a aquellos otros complejos que fueron expulsados también gestantes y

⁵¹³ LEYRA, A.M., *Poética y Transfilosofía*, Págs. 113-115.

⁵¹⁴ HILLMAN, J., *Re-visioning Psychology*, Pág. 88; HILLMAN, J., *Re-imaginar la psicología*, Pág. 202.

portadores de consciencia. Desde la concepción de la psicología arquetipal los complejos son los arquetipos y éstos “los esquemas más profundos del funcionamiento psíquico: las raíces del alma que condicionan nuestra visión de nosotros mismos y del mundo”⁵¹⁵. Son estructuras psíquicas pero esto no significa que sean “ante todo estructuras psíquicas; la psique es solamente un lugar donde se manifiestan”⁵¹⁶, y tampoco pueden ser abarcadas por ningún alma individual⁵¹⁷. Quintaes añade algún matiz que puede aclarar el término:

“Hillman propone una nueva conceptualización del término «arquetípico», priorizando su aspecto adjetivo más que el sustantivo. El arquetipo será pensado como un valor, un atributo, algo que se hace con la imagen, una cualidad que se le confiere a la imagen.”⁵¹⁸

Y por último, respecto a las cualidades de los arquetipos hay que destacar “su efecto posesivo emocional, su deslumbramiento de la consciencia, que le impide ver su propia actitud”⁵¹⁹, es decir, en última instancia la objetividad de los sujetos ante los objetos que mira, estudia o contempla nunca es totalmente desapasionada o desinteresada*. Incluso cuando adquirimos distancia a la hora de mirar el mundo, la falta de pasión o el desinterés implican de antemano una elección en el posicionamiento de la mirada, un a priori implícito y cierta parcialidad ante la visión o escucha de los acontecimientos, como ya adelantó

⁵¹⁵ *Ibíd.*, Pág. xix; *Ibíd.*, Pág. 44.

⁵¹⁶ HILLMAN, J., *Why “Archetypal” Psychology*, ED. Spring, 1970, Pág. 216.

⁵¹⁷ HILLMAN, J., *Re-visioning Psychology*, Pág. 134; HILLMAN, J., *Re-imaginar la psicología*, Pág. 279.

⁵¹⁸ QUINTAES, M., *Hillman revisando a Hillman: polémica y paranoia*, traducción del portugués de Enrique Galán.

⁵¹⁹ HILLMAN, J., *Re-visioning Psychology*, Pág. xix; HILLMAN, J., *Re-imaginar la psicología*, Pág. 45.

* Nota de la autora: en el diccionario de la Real Academia Española de la Lengua, entre las cualidades de la objetividad se mencionan el desinterés y la falta de pasión. También dice: “objetivo: perteneciente o relativo al objeto en sí y no a nuestro modo de pensar o de sentir”.

en su día Nietzsche. Toda perspectiva está dirigida o mediatizada por una “base arquetípica”⁵²⁰, cada percibir, pensar e imaginar procede de orígenes distintos, se alimenta de fuentes diversas y se agrupa en constelaciones con sus propios motivos e intereses dependiendo del área de la vida que nos ocupe. Hillman escribe al respecto:

“No nos es posible elevarnos sobre nosotros mismos para obtener una visión clara y objetiva de los fenómenos... (...) El factor subjetivo es intrínseco y siempre se entromete, por lo que resulta metodológicamente correcto, incluso necesario, reconocer la subjetividad desde el principio.”⁵²¹

La consciencia imaginal que Hillman propugna deja de vivir en la división del modo en que se ha venido experimentando, uno de los motivos que han dado lugar al sufrimiento tan extendido en nuestra época de dissociabilidad, depresión, etc. Este cambio desde una perspectiva monoteísta, donde el yo de la voluntad y de la razón es el único capaz de comprender e integrar la experiencia, hacia una perspectiva politeísta permite vivir en la diversidad psíquica donde las diferentes perspectivas, las oposiciones entre ellas y sus expresiones tan a menudo paradójicas son aceptadas sin excluir ninguna ni negar ninguna de las partes. A su vez, la aceptación de esta diversidad conlleva abandonar la actitud de sometimiento de las distintas perspectivas psíquicas a un orden jerárquico basado en la superioridad o inferioridad de su validez, pues el acto de jerarquizar absorbe y anula los matices de las diferencias generando una asimetría y desequilibrio en nuestra visión del mundo y de nosotros mismos. Todo ello nos obliga a abandonar el poder del Yo como

⁵²⁰ HILLMAN, J., *Re-visioning Psychology*, Pág. xx; HILLMAN, J., *Re-imaginar la psicología*, Pág. 46.

⁵²¹ HILLMAN, J., *The myth of analysis*, Pág. 120; HILLMAN, J., *El mito del análisis*, Pág. 143.

máximo exponente en la jerarquía psíquica y a depositar nuestra confianza en una psique cuya entidad es ajena al Yo de la voluntad pues vive más allá de su dominio. Así, se hace necesario una reconsideración de los seres humanos como sujetos psíquicos, y una reformulación de lo que Hillman entiende por psique y el lugar que ocupa en nuestras vidas.

3.2. LA PSIQUE, EL ÁNIMA, EL ALMA

“El alma es un concepto deliberadamente ambiguo que se resiste a toda definición al igual que les ocurre a los símbolos esenciales que proveen a los sistemas de pensamiento humano de metáforas-raíz.”⁵²²

Hillman utiliza indistintamente en numerosas ocasiones los términos psique y alma o psique y ánima, pero no siempre se corresponden totalmente según nos deja ver en *El mito del análisis*:

“Podemos concebir también la relación entre ánima y psique como un ejemplo de la que existe entre lo potencial y lo actual. El alma en tanto ánima, como personalidad interior, recogerá todos los aspectos desestimados por la *persona* exterior. (...) Pero, una vez conducidos internamente, vividos y fantaseados, adquieren un carácter psicológico cada vez más pronunciado, proporcionando intuiciones, símbolos y conexiones. En otras palabras, el ánima se convierte en psique, proporcionándonos un sentimiento de alma cada vez mayor a medida que se realiza esa transformación. (...) ... ya en el inicio del

⁵²² HILLMAN, J., *Suicide and the soul*, Pág. 46.

proceso, el ánima es la psique misma, aunque sólo esbozada, todavía lábil y desconocida.”⁵²³

Los seres humanos estamos en relación con el alma pero ésta existe en un espacio que le es propio y tiene su propio acontecer; alma y hombre no son equivalentes ni sinónimos al igual que el alma tampoco pertenece al hombre en exclusividad. Para Hillman el alma es ante todo una perspectiva que nos pone en relación tanto con el mundo como con nosotros mismos, y nos proporciona los instrumentos para imaginar y profundizar las experiencias pues el alma es la portadora de los significados del mundo y de la penetración psicológica tanto en lo relativo a las ideas como a los sentimientos. Hillman escribe:

“Por *alma* quiero dar a entender, en primer lugar, una perspectiva más que una sustancia, una visión de las cosas más que una cosa en sí misma. Esta perspectiva es reflexiva: media entre los acontecimientos y establece diferencias entre nosotros y todo lo que acontece. Entre nosotros y los acontecimientos, entre el autor y el hecho, hay un momento de reflexión: hacer alma consiste en reconocer esa tierra de nadie.”⁵²⁴

El alma es ese algo del que participamos que nos enlaza con el mundo y con nuestra interioridad, infundiéndonos sentimientos de intimidad y de mismidad. Pero no podemos apropiarnos de ella pues paradójicamente aunque es percibida como propia y lo más interior, y el contacto con ella nos confiere los sentimientos de individualidad y originalidad, existe en un espacio independiente:

⁵²³ HILLMAN, J., *The myth of analysis*, Págs. 52-53; HILLMAN, J., *El mito del análisis*, Págs. 72-73.

⁵²⁴ HILLMAN, J., *Re-visioning Psychology*, Pág. xvi; HILLMAN, J., *Re-imaginar la psicología*, Págs.38-39.

“El alma aparece como un factor independiente de los acontecimientos en que estamos inmersos. Aunque no puedo identificar el alma con ninguna otra cosa, tampoco la puedo imaginar por sí sola, separada de las otras cosas, tal vez porque es como un reflejo en un espejo en movimiento, o porque es como la luna, que brilla con luz prestada. Pero es justo esta simple y paradójica variable la que produce en uno la sensación de tener o ser un alma.”⁵²⁵

Su función fundamental es la de actuar como *vínculo* y lo hace a través de la imaginación. Según Hillman el alma es:

“Un mundo de imaginación, pasión, fantasía, reflexión, que no es ni físico ni material por un lado, ni espiritual y abstracto por otro, pero que está vinculado a ambos.”⁵²⁶

Esta tercera dimensión del mundo olvidada a lo largo de nuestra historia donde el alma ha sido identificada con el espíritu, nos ha privado de perspectiva en la visión de las cosas y nos ha sumergido en una división irreconciliable del mundo y de la vida, sumiéndonos tanto en la falacia materialista como en la falacia espiritualista al haber desaparecido ese espacio o función vincular. Así lo explica Hillman:

“Como vínculo o tradicional tercera posición entre los contrarios* (mente y materia, espíritu y naturaleza, intelecto y emoción), el alma difiere de los términos que pone en relación.”⁵²⁷

⁵²⁵ *Ibíd.*, Pág. xvi; *Ibíd.*, Pág. 39.

⁵²⁶ *Ibíd.*, Pág. 68; *Ibíd.*, Pág. 167.

* Nota aclaratoria: Hillman no considera que éstos términos sean contrarios pero es como se los ha venido interpretando mayoritariamente.

⁵²⁷ HILLMAN, J., *Re-visioning Psychology*, Pág. 174; HILLMAN, J., *Re-imaginar la psicología*, Pág. 345.

Y aunque el alma difiere de los términos que pone en relación, no solo participa de dichos términos sino que hace posible que se hagan visibles y perceptibles, ya sea emocionalmente, intelectualmente o de una manera imaginativa. En palabras de Hillman:

“En primer lugar, «alma» hace referencia a la transformación, por *ahondamiento*, de los acontecimientos en experiencias; en segundo lugar, la significación que el alma hace posible, tanto en lo que atañe al amor como en la inquietud religiosa, procede de su especial *relación con la muerte*. Y en tercer lugar, por «alma» quiero dar a entender las posibilidades de imaginación presentes en nuestra naturaleza, la experiencia a través de la especulación reflexiva, el sueño, la imagen y la *fantasía*, esa modalidad que reconoce toda realidad como primordialmente simbólica o metafórica.”⁵²⁸

Los seres humanos no poseemos el alma, no nos pertenece y su transcurrir acontece de manera independiente. No tenemos dominio sobre el alma ni podemos actuar sobre ella –esto ocurre parcialmente en apariencia– sólo podemos interactuar con ella. *El alma tiene alcances inhumanos*, expresa Hillman; es decir, el alma estaría más allá de la vida humana lo cual implica que es tanto anterior como posterior a ella, por lo que estaría en estrecha relación con la muerte y en todo caso nosotros somos alcanzados por el alma y no al contrario:

“El hombre no se introduce en todo lo que es del alma, del mismo modo que no todo lo humano es psicológico. El hombre existe en medio de la psique, y no al revés. Por tanto, el alma no está confinada por el hombre, y gran

⁵²⁸ *Ibíd.*, Pág. xvi; *Ibíd.*, Págs. 39-40.

parte de la psique va más allá de la naturaleza del hombre.
El alma tiene alcances inhumanos.”⁵²⁹

Si admitimos que el alma existe con independencia de los seres humanos y su función es vincularnos con el mundo y con nosotros mismos, con nuestra interioridad; es decir, que el alma nos dota de perspectiva ante las vivencias y acontecimientos, pues nos permite ampliar y profundizar nuestras miradas, incluyendo aquí la percepción tanto en cuanto a ideas como emociones, entonces tampoco las ideas ni los sentimientos nos pertenecen en exclusividad:

“Si nuestras almas no son nuestras, tampoco nuestras aflicciones y emociones psicológicas son verdaderamente nuestras. Vienen y van, ajenas a nuestra voluntad o nuestro deseo inconsciente, determinadas por factores independientes de nuestro poder.”⁵³⁰

Las emociones

De la exposición que Hillman hace respecto a la manera en la que nos hemos relacionado con las emociones, a mi entender se infieren a grandes rasgos tres diferencias.

En primer lugar, está la creencia de que unos sentimientos son más humanos que otros. De aquí ha surgido una división entre aquellos sentimientos considerados buenos, de los cuales hay que apropiarse para crecer en nuestra humanidad, y aquellos considerados malos, no humanos de los cuales hay que deshacerse y ocultar para poder seguir siendo humanos. De

⁵²⁹ *Ibíd.*, Pág. 173; *Ibíd.*, Pág. 344.

⁵³⁰ *Ibíd.*, Págs. 175-176; *Ibíd.*, Pág. 348.

estas diferencias se han ocupado la moral, las religiones e incluso la filosofía en diferentes manifestaciones. Como hemos visto en un capítulo precedente Nietzsche ha profundizado ampliamente en el tema cuestionando el concepto de humanidad y su identificación con los llamados sentimientos buenos. Una de las consecuencias de esta creencia y actitud ante las emociones ha consistido en la división interna entre las ideas de lo que se considera deseable y la realidad de lo que se experimenta, se siente. Esta manera de abordar las emociones ha promovido en los seres humanos una identificación con determinadas emociones en términos no tanto de experiencia de vida personal como de experiencia de especie; un propósito común a la humanidad según el cual cada ser humano es capaz de modelarse y construirse por medio del ejercicio de la voluntad. Así por ejemplo, la realización de obras de caridad que promovió el cristianismo ha sido uno de los caminos para esta construcción, y la subjetividad de las vidas individuales como la carencia del sentimiento verdadero de la compasión, uno de los principales impedimentos.

En segundo lugar, la postura del personalismo es una actitud reciente en nuestra historia que en parte surge como corrección de la postura anterior. Así como determinados preceptos religiosos y morales han querido expulsar algunas emociones fuera del acontecer psíquico en los seres humanos, el personalismo reduce la psique a lo estrictamente emocional y personal; es decir, las emociones pertenecen a la vida personal en relación a la autobiografía de cada ser humano: emociones experimentadas en base a hechos tanto de la realidad externa como interna, acontecimientos ocurridos en un espacio y tiempo concretos de la vida de cada persona y la interpretación de los mismos en base a su subjetividad. Desde esta perspectiva los sentimientos no tienen que ser reprimidos ni domesticados para adoptar

otros sentimientos nuevos más deseables respecto a un ideal a conseguir, sino que serían algo inherente y esencial a la personalidad que nos conforma. Sin embargo según Hillman:

“La fe en el sentimiento humano no es otra cosa que una nueva religión, una religión con maestros y términos, ritos y doctrinas, pero sin dioses.”⁵³¹

La consecuencia de esta actitud es la división interna entre las emociones y las ideas, *cuerpo y cabeza*, quedando la cabeza supeditada al cuerpo. Esta postura es el resultado, escribe Hillman, de la larga represión a la que han sido sometidas las emociones:

“Dado que ciertas clases de sentimiento tienen su origen en una larga represión, instauran un nuevo estilo de represión en nombre del sentimiento, en este caso contra la «cabeza», las «palabras» y la reflexión desapegada.”⁵³²

La confusión a la que da lugar el constreñir la psique a nuestros sentimientos personales es el resultado de una exagerada identificación del yo con los sentimientos subjetivos, dando por hecho que son algo esencial a nuestra naturaleza y en concreto a la individualidad de cada uno. El personalismo está basado en la creencia de que la fijación de los sentimientos en la experiencia es lo que nos dota de consistencia como personas, y además considera la personalidad como la construcción en base a unos sentimientos interpretando la reafirmación de los mismos como crecimiento y desarrollo personal o como mayor conciencia y madurez. Ésta es una de las críticas que

⁵³¹ *Ibíd.*, Pág. 181; *Ibíd.*, Pág. 358.

⁵³² *Ibíd.*, Pág. 182; *Ibíd.*, Pág. 360.

Hillman hace a las diferentes tendencias terapéuticas en la actualidad en su manera de entender las emociones y trabajar con ellas. Para él, esta manera de considerarnos constituye una reducción del espacio psíquico distanciándonos de la posibilidad de acceder a otras perspectivas y participar de otras emociones del mundo, aunque no pertenezcan a nuestra experiencia inmediata y próxima en el tiempo y espacio. Al respecto Hillman escribe:

“El horizonte de la psique se reduce actualmente a lo personal, y la nueva psicología del humanismo empuja al pequeño hombre que se envanece a la orilla del inmenso océano a preguntarse cómo se siente hoy, a rellenar su cuestionario, a repasar el inventario de su personalidad. Ha abandonado el intelecto e interpretado su imaginación para convertirse en un ser con “experiencias viscerales” y “problemas emocionales”; su alma se ha equiparado a éstos.”⁵³³

Una tercera actitud en el tratamiento de las emociones tiene también como punto de partida las emociones adquiridas a lo largo de la vida, pero desde esta perspectiva no todos los sentimientos que nos conforman son buenos y deseables. Hay que transformar los sentimientos negativos en positivos y esta transformación consiste en la comprensión racional de los mismos. La hermenéutica hacia esta comprensión consiste en la reflexión y análisis de las causas y motivos inconscientes para hacerlos conscientes. Esta comprensión y este hacernos conscientes es ya una acción que nos hace más libres y responsables en nuestra relación con el mundo y los demás. La construcción de la persona consiste en ir profundizando en el análisis de la subjetividad de nuestras personalidades objetivándolas. Aquí la psique es considerada

⁵³³ *Ibíd.*, Pág. 181; *Ibíd.*, Pág. 357.

sinónimo de la consciencia del yo. Una de sus consecuencias es la división interna entre consciencia e inconsciente.

Desde todas las posiciones señaladas sobre el modo en que el ser humano se ha identificado con las emociones, aunque unas inciden más en la división interna del individuo y otras en la división entre el sujeto y el mundo, en todas existe división. Por ejemplo, en la división de las emociones en humanas y no humanas, la división entre el hombre y el mundo es más clara en el sentido que el ser humano estaría por encima de la naturaleza puesto que puede construirse a sí mismo. Pero igualmente el personalismo, al incidir en la subjetividad individual aísla las experiencias individuales de las experiencias del resto de los seres humanos, alejándose de la perspectiva de la subjetividad común, de la pertenencia a la humanidad y por tanto también de los problemas del mundo. Para concluir retomo una cita anterior del autor en la que nos dice que al igual que el alma no nos pertenece tampoco nos pertenecen las emociones. Estas existen con independencia de los seres humanos, existen más allá de nuestra humanidad y a su vez nuestra humanidad está expuesta a su constante influjo. Pues tanto si desprendemos a la humanidad de sus emociones como si la humanidad se las apropia haciéndolas exclusivamente suyas el ser humano se despersonaliza, se divide del mundo en que vive:

“Los sentimientos no son más veraces que las ideas, no son más factuales que las percepciones. Los sentimientos también están sujetos a poderes arquetípicos que gobiernan sus valores éticos, sus juicios estéticos, sus modos de relacionarse, expresar y asimilar. Los

sentimientos no son una brújula infalible para marcar el rumbo.”⁵³⁴

Considerando una *nueva forma de mirar, imaginativa, que surge desde dentro de lo imaginal mismo*, el Yo racional ya no es el centro de la psique ni tampoco el hombre, al igual que las emociones no le pertenecen en exclusividad pues el alma vive más allá. De tal modo, que considerar las emociones como exclusivamente humanas, dependientes de la voluntad humana, ya sea desde los preceptos religiosos o racionales, o creer que son una guía de la vida psíquica al menos de una manera exclusiva y permanente, es una limitación en el conocimiento y profundización de la psique.

Las ideas

Para Hillman al igual que en algunas tendencias terapéuticas ha habido una confusión en la tratamiento de las emociones, en otras tendencias también ha habido confusión al haber identificado *reflexión* con *devenir consciente*, considerando a ambas sinónimos cuando en realidad, matiza Hillman, la reflexión es sólo uno de los modos del devenir consciente pues incluso puede darse devenir consciente sin reflexión:

“...tanto la creatividad como el «devenir consciente» pueden derivarse del impulso del eros, sin tener en cuenta la reflexión psíquica.”⁵³⁵

Hillman insiste en que aunque cuestione el “viejo tópico, la cabeza sin cuerpo de la psicología académica” tampoco está a favor del “tópico nuevo, el

⁵³⁴ *Ibíd.*, Pág. 182. *Ibíd.*, Pág. 359.

⁵³⁵ HILLMAN, J., *The myth of analysis*, nota 99, Pág. 84; HILLMAN, J., *El mito del análisis*, nota 99, Pág. 355.

cuerpo sin cabeza de la psicología terapéutica, ejemplo corriente de la acción enfrentada a la ideación”⁵³⁶, sino que su oposición radica en que se identifique la aprehensión de una idea con el devenir consciente.

Asimismo, las ideas que se erigen en ideologías, a menudo pierden la perspectiva de sí mismas en el sentido platónico de que las ideas aparte de ser “aquello que uno ve” también son “aquello con lo que uno ve. Las vemos, y vemos gracias a ellas”⁵³⁷. Por consiguiente, es crucial admitir que es tan importante lo que vemos, las ideas en sí mismas, como la perspectiva que hay detrás de las ideas, el camino recorrido hasta llegar a ellas. El problema reside en que interpretamos la visión que las ideas nos aportan como un trayecto final concluso, generalizándolas e incluso extrapolándolas fuera de la visión misma, en vez de entenderlas como lo que son. Hillman escribe:

“Para nosotros, las ideas son formas de considerar las cosas (modi res considerandi), o sea perspectivas.”⁵³⁸

Desde el punto de vista de Hillman no habría una única perspectiva; las perspectivas son múltiples y nunca una sola idea es válida pues ésta va a depender siempre de una perspectiva. Por tanto, unas ideas siempre nos van a llevar a otras ideas de modo tal que nunca son el final de un trayecto sino el vehículo para la contemplación de un mundo cada vez más amplio.

Por otro lado, en una sociedad donde prepondera cada vez más el pragmatismo y la tecnología cuyos fines vienen definidos por la utilidad,

⁵³⁶ HILLMAN, J., *Re-visioning Psychology*, Pág. 116; HILLMAN, J., *Re-imaginar la psicología*, Pág. 248.

⁵³⁷ *Ibíd.*, Pág. 121; *Ibíd.*, Pág. 257.

⁵³⁸ *Ibíd.*, Pág. 121; *Ibíd.*, Pág. 257.

donde uno de sus valores principales consiste en la acción en términos de productividad: las ideas han sido puestas al servicio de su utilidad práctica vaciándolas así de su sentido profundo; han sido despojadas de su valor intrínseco alejándolas de su morada, el alma; han sido excluidas de su propia capacidad en tanto que ideas de ser activas, de hacer alma por sí mismas sin la necesidad de prolongarse hacia una acción exterior. Según Hillman:

“El hecho de formular respuestas a las preguntas psicológicas no sólo empobrece de inmediato el proceso ideacional, sino que también nos hace caer en la falacia pragmática: la suposición de que las ideas son valoradas por su utilidad. Esta falacia niega nuestra premisa básica: que las ideas son inseparables de las acciones prácticas y que la propia teoría es la práctica.”⁵³⁹

Tanto las ideas que pierden de vista la capacidad de acción que tienen en sí mismas como la acción sin reflexión, son las caras opuestas de una misma alienación. El pensamiento es una acción en sí misma al igual que detrás de toda acción hay una idea. Las ideas son generadoras de consciencia siempre y cuando no se pierdan de vista a sí mismas ni la perspectiva del alma de la que proceden.

“Las ideas son nuestros ojos, nos permiten ver. (...) Las ideas nos permiten imaginar, y por medio de la visión podemos conocer. Las ideas psicológicas son formas de ver y conocer el alma, de manera que un cambio en las ideas psicológicas constituye un cambio con respecto al alma y para con el alma.”⁵⁴⁰

⁵³⁹ *Ibíd.*, Pág. 123; *Ibíd.*, Pág. 260.

⁵⁴⁰ *Ibíd.*, Pág. 121; *Ibíd.*, Pág. 257.

Al igual que nuestras aflicciones y emociones no son nuestras, las ideas tampoco nos pertenecen; ambas pertenecen por igual a lo que Hillman considera las perspectivas del alma. Hemos visto en las páginas precedentes el modo en el que nos hemos relacionado con nuestras emociones y también cómo la actitud en dicha relación cambia dependiendo del sistema de creencias adoptado. A su vez, las emociones nos pueden llevar a ideas y creencias limitando nuestra visión a una sola perspectiva. Podríamos decir que las ideas son generadoras de emociones tanto como las emociones lo son de las ideas, pues están estrechamente entrelazadas, no existen de manera aislada y ambas pertenecen a perspectivas, a las perspectivas de la psique. Estas perspectivas son los arquetipos de la psique con rostro de personas o de dioses como se entendía en la Antigüedad Clásica.

En definitiva, si tanto las ideas como las emociones forman parte de las distintas perspectivas del alma, al despojar a las ideas de su componente emocional para erigirlas en sistemas objetivos con carácter independiente de toda intención, al igual que al despojar a los sentimientos de toda idea entendiéndolos como sustancias generadoras de personalidad, impediremos que la psique se nos revele con todo su sentido pues tanto a las ideas como a las emociones se vacían de su configuración arquetípica. Además, las emociones y las ideas no son exclusivamente humanas pues a medida que profundizamos en nuestra humanidad más nos adentramos en el alma y sus perspectivas, y más nos alejamos de los límites humanos. Al respecto Hillman escribe:

“Si concebimos a cada ser humano como definido por el alma de manera individual y diferente, y si admitimos que el alma existe con independencia de los seres humanos,

entonces nuestra individualidad humana esencialmente diferente *no es en absoluto humana*, sino más bien el don de un daimon inhumano que exige servicios humanos.”⁵⁴¹

No solamente la consciencia del Yo abandona su centralidad sino que también el hombre y su experiencia dejan de ser el centro del mundo. El hombre es poseído por el saber y la mirada de las perspectivas del alma, y a su vez el hombre se lo transmite al mundo. Hillman afirma con contundencia: “No es la vida lo que importa; lo que importa es el alma y cómo se usa la vida para cuidar del alma”⁵⁴². Desde esta perspectiva se produce un cambio radical en el objetivo y objeto de la psicología: no sería la enfermedad, ni los síntomas, tampoco el hombre sino el alma misma.

⁵⁴¹ *Ibíd.*, Pág. 175; *Ibíd.*, Págs. 346-347.

⁵⁴² *Ibíd.*, Pág. 175; *Ibíd.*, Pág. 347.

4. LA ACTITUD DE ESCUCHA Y EL ALMA

4.1. EL ALMA COMO *OPUS*

“El alma no es tanto un objeto de conocimiento como una forma de conocer el objeto, de conocer el propio conocimiento. Anteriores a cualquier clase de conocimiento son las premisas psíquicas que hacen posible el conocimiento.”⁵⁴³

En el giro que Hillman propone en cuanto al objeto y objetivo de la psicología, ésta debe abandonar la posición que ha venido manteniendo y retomar una actitud más coherente en relación al objeto de su estudio, pues sus límites están entroncados con la propia existencia y si son obviados nos convertimos en “Titanes” alejándonos del centro de la vida, el alma. El alma abre perspectivas y brinda profundidad en los deseos y necesidades que están más allá de nuestras expectativas racionales y deseos personales, por lo que centrar el trabajo terapéutico en el alma supone la traslación de la atención que tenemos puesta en nuestros deseos personales, personalísimos a los propios deseos del alma que ésta nos infunde. La primera tarea a emprender va a consistir en deshumanizar y despersonalizar la psicología, es decir, los relatos pierden en gran parte su interés personal para ser considerados sobre todo como relatos del alma:

“Pero para nosotros el alma está en el centro; sus profundidades arquetípicas son previas a los ámbitos en los que se manifiestan.”⁵⁴⁴

⁵⁴³ *Ibíd.*, Pág. 131; *Ibíd.*, Pág. 273-274.

⁵⁴⁴ HILLMAN, J., *The myth of analysis*, Pág. 13; HILLMAN, J., *El mito del análisis*, Pág. 29.

El alma es anterior a toda medición, predicción, a las ciencias en general y a la psicología en particular así como a sus variadas parcelaciones como la psicología académica, social, experimental, clínica,... y todas ellas existen entre tantas otras maneras en las que el alma se manifiesta. De modo que establecer el centro de la psicología en el alma nos sitúa fuera de la tradición científica positivista, alejándonos a su vez de los parámetros fijos y predecibles a los que las ciencias están sometidas ya que la actividad primera del alma anterior a cualquier otra actividad, dice Hillman, es su función especulativa:

“Solamente una psicología dispuesta a trascender las limitaciones personales y a permitir que opere la función especulativa del alma, en tanto que una de las necesidades de la psique, puede aproximarse a reflejar la totalidad de la psique y a merecer el nombre de «psicología».”⁵⁴⁵

En este mismo sentido, anterior a Hillman, ya Bachelard reclamó una psicología que no estuviera constreñida por el cientificismo ni atrapada en sus propias explicaciones, abogando por una psicología que le fuera permitido imaginarse y ensoñarse, acorde a su naturaleza:

“La psicología contemporánea, enriquecida por las diversas escuelas de psicoanálisis y por la psicología de las profundidades, debe cambiar la perspectiva de tales explicaciones. La psicología debe conquistar explicaciones autónomas. Además, los progresos del conocimiento científico anulan incluso el cuadro de las antiguas explicaciones que definían muy económicamente los caracteres cósmicos de la naturaleza humana.”⁵⁴⁶

⁵⁴⁵ *Ibíd.*, Pág. 13; *Ibíd.*, Pág. 29.

⁵⁴⁶ BACHELARD, G., *La poética de la ensoñación*, Pág. 140.

Y según Hillman es necesario reposicionar al alma con respecto a los instrumentos y las teorías que nos acercan a ella pues uno de los errores más generalizados, al confundir el alma con los instrumentos por medio de los cuales hace su aparición, ha consistido en la pretensión de querer encerrar al alma en los marcos concretos de nuestras teorías, que por otro lado, Hillman insiste, no dejan de ser especulaciones. Al igual que el hombre ya no es el centro de la psicología tampoco lo son sus teorías:

“Ni las relaciones, ni los sentimientos ni cualquiera de los variados contextos humanos en los que la psique se da a conocer a sí misma deben confundirse con el *opus* de hacer alma. Cuando se comete este error, dirigimos la atención a los instrumentos y a los medios, olvidándonos del fin.”⁵⁴⁷

El alma en su actividad especulativa está siempre proyectando imágenes, imaginando a través de la psique. Las imágenes son el lenguaje primordial del alma y a su vez son la “materia psíquica” (psychic stuff)⁵⁴⁸. Hacen su aparición en la psique de forma personificada, se presentan agrupadas en arquetipos con personalidad propia, o en palabras de Hillman, se muestran como “sujetos psicológicos válidos con voluntad y sentimientos como los nuestros pero no equiparables a los nuestros”⁵⁴⁹. Estas personas de la imaginación son proyecciones del alma previas a nosotros y ajenas a nuestra voluntad. Así, personificar es una actividad del alma que nos viene dada a través de la aparición de las imágenes y también, dice Hillman, “una epistemología del

⁵⁴⁷ HILLMAN, J., *The myth of analysis*, Pág. 25; HILLMAN, J., *El mito del análisis*, Pág. 43.

⁵⁴⁸ HILLMAN, J., *Re-visioning Psychology*, Pág. 23; HILLMAN, J., *Re-imaginar la psicología*, Pág. 93.

⁵⁴⁹ *Ibíd.*, Pág. 2; *Ibíd.*, Pág. 56.

corazón”⁵⁵⁰, es decir, una manera de percibir y sentir. Al igual que el alma no nos pertenece, las imágenes y las personas del alma tampoco nos pertenecen, pero sí podemos abandonarnos “a las imágenes y cultivarlas en su propio interés”⁵⁵¹; permitir y favorecer que las personas del alma hagan su aparición pues, además, personificar ayuda a “*preservar la diversidad y autonomía de la psique contra la dominación de cualquier poder único*”.⁵⁵²

Hillman reconoce a Jung el mérito de redescubrir la actividad del alma de imaginar y personificar, aunque entre ambos existe una diferencia a la hora de entender las imágenes. Para Jung habría algo trascendente detrás de la imagen imposible de conocer mientras que para Hillman la imagen es la trascendencia misma. Betancor lo expresa del modo siguiente:

“[Para Jung] La imagen no es más que el vestigio sensible del arquetipo (o del dios) que nadie ha visto jamás. Para Hillman... los dioses (o arquetipos) son las imágenes mismas: la personificación de los arquetipos *en* la conciencia, su manifestación figurativa.”⁵⁵³

Esta diferencia con Jung, debido al protagonismo que las imágenes adquieren en Hillman, se debe según Robert Avens a la preeminencia del politeísmo en la psicología de Hillman, que para evitar caer en el dualismo insiste en “el arquetipo fenomenológico, aquél que se presenta en imágenes”⁵⁵⁴. Y en las imágenes que aparecen en los sueños es donde se manifiesta con mayor rigor la naturaleza de la realidad psíquica y concretamente la facultad del alma de personificar, pues según Hillman es precisamente en el sueño

⁵⁵⁰ *Ibíd.*, Pág. 15; *Ibíd.*, Pág. 79.

⁵⁵¹ *Ibíd.*, Pág. 40; *Ibíd.*, Pág. 121.

⁵⁵² *Ibíd.*, Pág. 32; *Ibíd.*, Pág. 108.

⁵⁵³ BETANCOR, A., *Prólogo*, en HILLMAN, J., *Re-imaginar la psicología*, Págs. 17-18.

⁵⁵⁴ AVENS, R., *Imagination in Jung and Hillman*, Pág. 263.

donde la psique se habla a sí misma en su propio lenguaje⁵⁵⁵. Además la personificación es un modo que el alma tiene de imaginar y proyectar que nos permite una escucha diferenciada de las perspectivas del alma sin dañar su vitalidad.

En definitiva, el *opus* del alma, la actividad fundamental del alma reside en su capacidad especulativa siempre abierta hacia nuevos significados e imágenes, dispuesta a asumir nuevas perspectivas y relativizar los sistemas cerrados de algunas teorías. Hacer alma es posibilitar nuevas vías de exploración pues el alma está en constante movimiento buscando, explorando e imaginando de modo tal que “la psique parece más interesada en el movimiento de sus ideas que en la resolución de problemas”⁵⁵⁶, escribe Hillman. De aquí puede inferirse que la vitalidad del alma radica en la posibilidad de su propio movimiento pero también su descanso va a depender de la continuidad del mismo. Así, el alma vive y descansa al mismo tiempo en la trayectoria de su propio acontecer, en un movimiento circular que se dirige hacia lo profundo, hacia la plenitud de una esencia que encuentra sobre todo en la noche y sus sombras.

4.2. LA PROFUNDIDAD COMO PERSPECTIVA DEL ALMA

“La dialéctica de lo masculino y de lo femenino se desenvuelve sobre un ritmo de la profundidad. Va de lo menos profundo, siempre menos profundo (lo masculino) a lo siempre profundo (lo femenino).”⁵⁵⁷

⁵⁵⁵ HILLMAN, J., *The dream and the underworld*, Pág. 12.

⁵⁵⁶ HILLMAN, J., *Re-visioning Psychology*, Pág. 148; HILLMAN, J., *Re-imaginar la psicología*, Pág. 303.

⁵⁵⁷ BACHELARD, G., *La poética de la ensoñación*, Pág. 94.

El alma, como se ha venido exponiendo desde la perspectiva de nuestro autor, está siempre presente ya sea en la visibilidad de los acontecimientos o en la invisibilidad de su profundidad. Desde el punto de vista de Hillman en la profundidad, el inframundo o como también lo denomina, la casa de Hades, reside la verdadera morada del alma, allí donde todo acontecimiento psíquico encuentra su significado más revelador pues en el reino de la profundidad todo lo que existe es fundamentalmente psíquico. Hillman establece en el inframundo el lugar donde la psique nace y prospera en significación, sin embargo mayoritariamente el inframundo es considerado el lugar en el que la psique tiene su máxima representación negativa: su sin sentido, falta de claridad, vaguedad, opacidad, ambigüedad, vacío, incertidumbre... Esto es debido, según Hillman, a que la psique es mirada y escuchada desde la perspectiva de la luz del mundo diurno en vez de ser escuchada desde su propia perspectiva, el inframundo. Al respecto escribe:

“Es bajo la luz de psique que debemos leer todas las descripciones del inframundo. Estar en el inframundo significa ser psíquico, ser psicológico, donde el alma es lo primero. Las fantasías y ansiedades del inframundo son descripciones traspuestas de existencia psíquica. Las imágenes del inframundo son manifestaciones ontológicas sobre el alma, de cómo existe en y para sí misma más allá de la vida.”⁵⁵⁸

Según Hillman “todo lo que tiene sentido para la vida al mismo tiempo tiene sentido para el alma”⁵⁵⁹. Sin embargo, aunque el alma siempre está presente no todo lo que tiene sentido para el alma lo tiene para la vida, pues en última instancia el hogar de psique reside en el inframundo; aquí psique se muestra y

⁵⁵⁸ HILLMAN, J., *The dream and the underworld*, Pág. 47.

⁵⁵⁹ *Ibíd.*, Pág. 45.

habla desde su propia luz. De ahí la importancia de positivizar el inframundo; es decir, Hillman nos insta a que adoptemos una actitud ante la cual nuestra escucha permanezca en el lenguaje, en los parámetros y en la realidad del alma en el inframundo invirtiendo la dirección hacia la cual la escucha se dirige habitualmente. Y en este sentido los sueños nos permiten entrar de lleno en esta realidad pues en ellos, insiste Hillman, el alma se muestra abiertamente y sin prejuicios en la profundidad de sus ser:

“Los sueños... son el mejor modelo de la psique real, pues la muestran personificada, patologizada y múltiple.”⁵⁶⁰

Hillman refiere que, a partir de los sueños, gracias a Freud la psicología retornó a sus profundidades y gracias a Jung se reconoció en éstos la facultad del alma de personificar; a continuación de este reconocimiento se desmarca tanto de la tradición de Freud con su interpretación de los sueños como de la de Jung con su teoría compensatoria de los sueños. Hillman entiende los sueños como una *iniciación*⁵⁶¹ en un descenso hacia lo profundo. Esta iniciación en lo profundo y la entrada en el mundo de los sueños no requiere de la consciencia del mundo diurno y su estilo de pensamiento que se expresa por medio de “realidades literales, comparaciones naturales, opuestos extremos o pasos progresivos”⁵⁶². Hillman rompe con la tradición de un pensamiento acostumbrado a viajar desde el mundo diurno para retornar siempre de vuelta al mismo:

“Para ir en esta dirección [el mundo de los sueños], debemos romper el vínculo con el mundo diurno,

⁵⁶⁰ HILLMAN, J., *Re-visioning Psychology*, Pág. 175; HILLMAN, J., *Re-imaginar la psicología*, Pág. 347.

⁵⁶¹ HILLMAN, J., *The dream and the underworld*, Pág. 112. La cursiva es mía.

⁵⁶² *Ibíd.*, Pág. 13.

renunciando a todas las ideas originadas allí -traducción, reclamación, compensación. Debemos atravesar el puente y dejarlo caer detrás nuestro, y si no cayera, entonces dejarlo arder.”⁵⁶³

Por tanto si queremos cruzar el umbral del mundo de los sueños y penetrar en las profundidades del alma tenemos, entonces, que desprendernos de tres hábitos o prejuicios que fundamentalmente han dominado, según la opinión de Hillman, nuestro modo de pensar. El primero de estos prejuicios se debe a la interpretación de los acontecimientos psíquicos desde un punto de vista materialista y naturalista, que los traduce en términos de la vida física en la tierra, la gran madre:

“Ella [la gran madre] es aquella modalidad de consciencia que conecta todos los acontecimientos psíquicos con los materiales, situando las imágenes del alma al servicio de tangibilidades físicas.”⁵⁶⁴

Otra de las dificultades en el encuentro con las profundidades del alma y con el lenguaje, que de manera natural se expresa en los sueños a través de sus imágenes, se debe al hábito de pensar siempre en opuestos. Sin embargo, la psique en su existencia profunda, y en concreto en los sueños, no conoce la polarización ni la oposición ni la necesidad de compensación, pues las imágenes que los sueños presentan son completas en sí mismas.

El tercer motivo que Hillman aduce como otro de los obstáculos que han impedido la integración del alma y del inframundo tiene que ver con determinadas ideas y asociaciones originadas en algunas interpretaciones que

⁵⁶³ *Ibíd.*, Pág. 13.

⁵⁶⁴ *Ibíd.*, Pág. 69.

se hicieron a partir del cristianismo. Hillman no pretende despreciar el cristianismo sino aclarar la confusión a la que han dado lugar algunas de las interpretaciones que se han hecho apoyándose en su doctrina. Por un lado, las imágenes provenientes de los sueños y del inframundo han sido asociadas con el mal y el infierno, estigmatizándolas y estableciendo así la necesidad de elevarnos sobre estas imágenes en nombre del espíritu. Asimismo, tanto el rechazo a descender al inframundo, asociándolo con el infierno, como la negación de la experiencia de la muerte se reafirman en la esperanza de la resurrección. Por otro lado, el miedo a ciertas experiencias y emociones que el descenso al inframundo puede traer consigo, es combatido por una moral y unas normas cuyo propósito consiste en mantenernos al margen de los peligros de la noche y sus sombras. Todo lo anterior puede resumirse en las siguientes palabras de Hillman:

“Entonces todas las fantasías de resurrección de la teología pueden ser una defensa contra la muerte, todas las fantasías de renacimiento en la psicología pueden ser una defensa contra la muerte, y todas las interpretaciones de los sueños que traducen las imágenes a la vida diaria y sus preocupaciones, una defensa en contra del alma.”⁵⁶⁵

Desde la perspectiva de lo profundo, los sueños no son la proyección del mundo externo diurno, ni de la vida cotidiana, ni siquiera del mundo del espíritu pues pertenecen a la vida del alma y acontecen en un espacio y tiempo exclusivamente psíquico. Por tanto, los sueños no son una guía de orientación en las actividades diarias o espirituales, ni tampoco una proyección de la vida exterior diurna, y en todo caso, ateniéndonos a la tesis de Hillman, ¿no será más bien la vida diurna una proyección de los sueños, del alma? Pues los

⁵⁶⁵ *Ibíd.*, Pág. 90.

sueños son la materia psíquica; se caracterizan por su lenguaje en imágenes y “hacer imágenes” (making images)⁵⁶⁶, según Hillman, es la actividad primera de la vida psíquica. De este modo, si se quiere comprender la psique en toda su profundidad tendremos que adecuar el conocimiento de los sueños a sus propios registros. Para ello debemos desprendernos del “viejo yo heroico” y sus actitudes “personalistas, naturalistas y moralistas”⁵⁶⁷ pues éstas no se corresponden con lo que los sueños en realidad muestran, es decir, con lo que son; por tanto, el yo que aparece en los sueños no es un yo personal sino un yo imaginal:

“El yo imaginal sabe que las imágenes no le pertenecen y que incluso su yo-cuerpo y yo-emoción y yo-acción en un sueño pertenecen a la imagen del sueño. Así que el primer paso para enseñar al yo a soñar consiste en que aprenda sobre sí mismo, que él también es una imagen.”⁵⁶⁸

La importancia que Hillman atribuye a los sueños reside sobre todo en que muestran a psique en sus propios fundamentos ya que “soñar es la propia psique haciendo su trabajo del alma”⁵⁶⁹ o como se mencionó anteriormente, en los sueños psique se habla a sí misma en su propio lenguaje⁵⁷⁰. Asimismo, reflejan la infinitud del alma a través de la interminable variedad de figuras⁵⁷¹ que aparecen en ellos, pues tanto en el sueño como en el alma el tiempo no existe. Hillman refiriéndose al alma, aunque también válido para el sueño, escribe:

⁵⁶⁶ *Ibíd.*, Pág. 138.

⁵⁶⁷ *Ibíd.*, Pág. 102.

⁵⁶⁸ *Ibíd.*, Pág. 102.

⁵⁶⁹ *Ibíd.*, Pág. 201.

⁵⁷⁰ *Ibíd.*, Pág. 12.

⁵⁷¹ *Ibíd.*, Pág. 41.

“El final no sucede en el tiempo sino en la muerte, donde muerte significa el *telos* o el cumplimiento de cualquier cosa, o bien podemos detenernos en cualquier punto, porque desde el punto de vista final todo es un final en sí mismo. La meta es siempre ahora.”⁵⁷²

Teniendo en cuenta todo lo anteriormente dicho, los sueños son un mundo en sí mismo no extrapolable a ningún otro ámbito. El camino que nos puede llevar hacia la realidad de los sueños y el alma es un camino de fidelidad a las imágenes y a la vida dentro del sueño; “mantener el sueño vivo”⁵⁷³ y conservarlo tal y como se presenta de modo que pueda permanecer en toda su ambigüedad y polivalencia sosteniendo toda la tensión, la tensión de los opuestos, pues aquí reside la importancia del significado y la profundidad de los sueños.

Hillman recrea el lugar-mundo-mítico de los sueños en un ambiente arraigado básicamente en la “*profundidad, el alma y la muerte*”⁵⁷⁴, dimensiones todas ellas incognoscibles pero plenas de significación, inaprensibles aunque precisas en sus manifestaciones; por lo que requieren una actitud de escucha abierta y humilde ante los acontecimientos que los sueños presentan, o como Hillman escribe: “para trabajar con lo desconocido es esencial una actitud de desconocimiento”⁵⁷⁵; es decir, tenemos que ajustarnos a los fenómenos, que en el caso de los sueños consiste en dejar que las imágenes hablen, adoptar una actitud de escucha centrada en lo que las imágenes cuentan.

⁵⁷² *Ibíd.*, Pág. 31.

⁵⁷³ *Ibíd.*, Pág. 116.

⁵⁷⁴ *Ibíd.*, Pág. 195. La cursiva es mía.

⁵⁷⁵ *Ibíd.*, Pág. 194.

4.3. LA ACTITUD DE ESCUCHA Y EL ALMA

“Para horadar el muro de nuestra ceguera y nuestra sordera es necesario que los signos nos golpeen una y otra vez. Para entender que en el mundo todo es símbolo y parábola sólo nos falta una capacidad infinita de atención.”⁵⁷⁶

Haciéndome eco de las palabras del escritor francés Tournier, recuperar el alma en el trabajo psicológico requiere de *una capacidad infinita de atención*, que coincide, a mi parecer, con la “atención devota” (devoted attention)⁵⁷⁷ que Hillman propugna como necesaria para liberar al alma de la reclusión diagnóstica de sus aflicciones, del literalismo de su lenguaje y de la ausencia de sus imágenes, y poder así establecer un diálogo acorde con su naturaleza profunda e infinita. Para liberar a las aflicciones del alma de la reclusión diagnóstica, Hillman se opone a la diagnosis mediante la dialéctica analítica. La primera fundamentada en la definición y la segunda en la amplificación, ambas empiezan a trabajar con lo conocido para poder trabajar con lo desconocido, pero una se detiene cuando lo desconocido se hace conocido y la otra continúa ya que sus fines difieren: la diagnosis busca la *curación* de la enfermedad y el objetivo de la dialéctica analítica es *hacer alma* (soul-making). En palabras de Hillman:

“Sin embargo donde la diagnosis se para en un punto cuando lo desconocido se ha hecho conocido, cuando la enfermedad ha sido clasificada, la dialéctica no se para en

⁵⁷⁶ TOURNIER, M., *El Rey de los Alisos*, Pág. 133.

⁵⁷⁷ HILLMAN, J., *Suicide and the Soul*, Pág. 148.

ningún punto y continúa adentrándose en lo desconocido.”⁵⁷⁸

Desde el abordaje diagnóstico el síntoma es una *señal* que nos indica que hay algo patológico, algo que está mal que se halla fuera del sentido de la vida y del correcto funcionar. La diagnosis mediante la definición va a aislar el problema de su conjunto para establecer bien los límites entre lo enfermo y lo no enfermo, y a partir de aquí interpretar su significado. Sin embargo, para Hillman las clasificaciones y definiciones son el final de un camino que no invita a seguir explorando nuevos significados; y esto, según su parecer, iría en contra de la naturaleza del alma como engendradora de vida psíquica. Y puesto que el encuentro con el alma constituye su interés principal como psicólogo y considera que todo acontecimiento psíquico es una oportunidad de *hacer alma*, entonces el síntoma sería una manifestación entre otras muchas de los complejos del alma. Y éstos son entelequias que llevan en sí el principio de su acción con propósito propio que al ser parte de la naturaleza del alma no pueden ser erradicados ni tampoco aprehendidos en su totalidad, y por tanto los síntomas tampoco. Hillman escribe:

*“Los complejos no son causas aunque sean los determinantes de la vida psíquica. Son fundamentales, vienen dados con el alma, como núcleos energéticos y como centros cualitativos de la vida psíquica. (...) Pero, si los complejos son centros energéticos, no pueden ser «curados» sin dañar la vitalidad del paciente.”*⁵⁷⁹

De este modo, los síntomas y problemas, que vivimos como tales, nunca están aislados pues circulan en torno a núcleos insolubles y constituyen tanto

⁵⁷⁸ *Ibíd.*, Pág. 143.

⁵⁷⁹ *Ibíd.*, Pág. 143.

los complejos de nuestras vidas como los complejos del alma. Éstos transcurren en “un flujo continuo de ideas psicológicas”⁵⁸⁰, por lo que la búsqueda de interpretaciones o soluciones a los complejos (los problemas psicológicos clásicos) no tiene resolución. Un trabajo psicológico, que considera que el alma es el centro, su verdadero *opus* consiste en la penetración y en el dinamismo de los complejos, y a través de la profundización de la subjetividad de los complejos propios de cada cual se alcanza la objetividad de los complejos del alma:

“Familiarizándonos con los complejos básicos de la propia alma, se llega a determinadas verdades sobre uno mismo. Este conocimiento íntimo es al mismo tiempo una verdad y un entendimiento objetivo. Porque los temas a los que se retorna a través de la amplificación no son solamente tus heridas profundas o las mías sino también los eternos temas del alma, y nunca pueden ser determinados de una vez por todas mediante la definición. Como experiencias colectivas, objetivas en las cuales todos nosotros participamos, empezamos a comprender a los demás al alcanzar los niveles objetivos, colectivos en nuestros problemas.”⁵⁸¹

Así pues, una psicología que mantiene una perspectiva arquetipal –en la que los problemas psicológicos y/o los síntomas no se asientan exclusivamente en el caso clínico individual o en lo estrictamente humano, ya que no son literalmente personales sino también culturales, históricos, míticos o psicoides– requiere de una actitud en la escucha capaz de responder a las necesidades de una verdadera psicología profunda, que según Hillman “por la

⁵⁸⁰ HILLMAN, J., *Re-visioning Psychology*, Pág. 148; HILLMAN, J., *Re-imaginar la psicología*, Pág. 303.

⁵⁸¹ HILLMAN, J., *Suicide and the Soul*, Pág. 150.

propia naturaleza de la psique está obligada a ir a lo profundo o más allá de la psique”⁵⁸². Para ello debemos aprender a escuchar aquellas ideas que sean valiosas para el alma, es decir, aquellas ideas enraizadas en la profundidad del alma que acercan “*el alma a la acción y la acción al alma*”⁵⁸³ y responden a una psicología que Hillman define en los siguientes términos:

“La psicología no será recta y bien estructurada, sino diseminada, indirecta; no será un Héroe rumbo a su destino, sino un Caballero Errante que va recogiendo intuiciones por el camino.”⁵⁸⁴

La psicología que Hillman plantea carece de un corpus teórico interpretativo puesto que considera que lo relevante en una psicología reside en su capacidad de generar ideas psicológicas que posibiliten la recreación de las mismas; una psicología que admita la ambigüedad de sus ideas y sus imágenes; que su interés no estribe en la búsqueda de respuestas a los problemas de la vida, sino en la búsqueda de revelaciones del alma por medio de preguntas que nos sitúen en los problemas que entroncan con el misterio de la existencia; en definitiva, ante la constante recreación del alma, reclama una psicología que comprenda que siempre va a estar envuelta en un halo de incertidumbre pues no existe un final concreto:

“La psicología se concibe aquí como una actividad necesaria para la psique, que construye vasijas y las rompe con el fin de ahondar en la experiencia e intensificarla.”⁵⁸⁵

⁵⁸² HILLMAN, J., *Why “Archetypal” Psychology*, ED. Spring, 1970, Pág. 216.

⁵⁸³ HILLMAN, J., *Re-visioning Psychology*, Pág. 117; HILLMAN, J., *Re-imaginar la psicología*, Pág. 250.

⁵⁸⁴ *Ibíd.*, Pág. 159; *Ibíd.*, Pág. 321.

⁵⁸⁵ *Ibíd.*, Pág. xviii; *Ibíd.*, Pág. 42.

En este entendimiento de la psicología se hace necesaria una actitud nueva en la escucha y para ello Hillman propone la psicologización (psychologizing). La psicologización consiste fundamentalmente en “una acción que abre; todo se convierte en oportunidad para hacer alma”⁵⁸⁶. Esta acción que abre, que amplifica consiste en *ver a través (seeing through)* o *transparentar*, como lo traduce Fernando Borrajo, las ideas y los fenómenos; busca impedir que los fenómenos psíquicos queden literalizados en moldes interpretativos o en ideas que han perdido su propia perspectiva. Para todo ello acude a la reflexión tanto de lo que las ideas proponen como de las propias ideas en una búsqueda de lo invisible, de la interiorización; promueve la mitologización de los acontecimientos donde “todas las explicaciones pueden ser contempladas como fantasías narrativas y examinadas como mitos”⁵⁸⁷, preservando su ambigüedad; y por último, tiene especial cuidado en que las ideas no prevalezcan sobre las imágenes de los acontecimientos.

En consecuencia, la actividad de la psicologización lleva consigo una actitud de atención y devoción similar a cuando uno se enfrenta al misterio, a lo desconocido traspasando fronteras en un intento de establecer nuevas conexiones e integrar de nuevo a los síntomas en la vida del alma. Esta atención, más que un método o una técnica en sí, es una actitud interna (no solo concerniente al individuo sino también a la internalidad del alma) basada en la certeza de nuestro desconocimiento ante la inmensidad del alma; aún así se le va prestar toda la atención y toda la confianza. Además, Hillman no entiende esta actitud de atención, devoción y confianza únicamente como la posibilidad de un mayor conocimiento o encuentro con la psique para psicólogos o psicoterapeutas, sino más bien la entiende como el modo de

⁵⁸⁶ *Ibíd.*, Pág. 163; *Ibíd.*, Pág. 328.

⁵⁸⁷ *Ibíd.*, Pág. 141; *Ibíd.*, Pág. 290.

relación que sería natural y acorde al alma si ésta estuviera realmente integrada en nuestras vidas:

“La psique, si consigue acrecentar su confianza en sí misma, puede sobrellevar perfectamente su imaginación y vivir de ella sin ayuda profesional.”⁵⁸⁸

Del mismo modo que el alma ha estado encerrada en el literalismo de sus aflicciones (los síntomas), las palabras también vienen sufriendo de esta misma enfermedad. Las palabras sufren de literalismo en parte debido a que han sido expulsadas del mundo al estar constreñidas a las experiencias subjetivas del yo, los sentimientos de los seres humanos. A su vez, en un celo excesivo de objetivación del mundo y del lenguaje hemos apartado la mirada de las cualidades de un mundo animado y hemos olvidado las palabras que nos ayudarían a mirarlo y describirlo de nuevo. Es decir, por un lado las palabras están cada vez más alejadas de la sensibilidad y cualidades materiales del mundo, de las cosas y los objetos, y por otro éstos han sido convertidos en sustancias inertes y ajenas al ser humano. Este literalismo en que las palabras han quedado atrapadas conlleva una limitación en la vida del ser humano siendo tanto una de las consecuencias como de las causas de la división entre el hombre y el mundo, y, por tanto del hombre consigo mismo. Así, el lenguaje que utilizamos al hablar, el estilo de discurso, la retórica, el tono, volumen y cuerpo de la voz, etc.⁵⁸⁹, expresan cómo hemos aprehendido el mundo, nuestra mirada introyectada, y a su vez todo ello conforma el modo en el que nos relacionamos con el mundo, la manera de proyectarnos en él. A través del lenguaje transmitimos el legado de nuestros antepasados, nuestro contexto

⁵⁸⁸ HILLMAN, J., *The myth of analysis*, Pág. 5; HILLMAN, J., *El mito del análisis*, Pág. 20.

⁵⁸⁹ HILLMAN, J., *The Therapeutic Value of Alchemical Language*, Págs. 311-318.

social y cultural presente, y nuestras particularidades personales en un *decir* del mundo que además tiene un *efecto* que incide en él.

Por todo ello Hillman considera fundamental que el trabajo del psicólogo y de la psicología tenga que encaminarse también hacia la recuperación de la salud del lenguaje, de tal modo que las palabras nos ayuden a que el mundo material se anime de nuevo y recupere su propia subjetividad, que podamos imaginarlo más allá de lo visible y de lo aparente, y que además las palabras recuperen la propia sensibilidad y capacidad de comunicación. Al respecto Hillman escribe:

“Necesitamos recordar el aspecto angélico de la palabra, reconocer las palabras como portadoras independientes de alma entre las personas. Debemos recordar que nosotros no creamos simplemente las palabras o las aprendemos en el colegio, y que nunca las tenemos plenamente bajo nuestro control. Las palabras, como los ángeles, son poderes que ejercen sobre nosotros un poder invisible. Son presencias personales que tienen mitologías enteras: géneros, genealogías (etimologías relativas a los orígenes y creaciones), historias y modas, así como sus propios efectos protectores, blasfemadores, creadores y aniquiladores.”⁵⁹⁰

La propuesta de Hillman implica una actitud de escucha ampliada hasta sus máximos para poder recuperar el alma en su mayor capacidad expresiva; recuperar un lenguaje que sea psicológico y que de verdad hable de lo que acontece en el alma en sus diversas expresiones y desarrollos, ya sea en forma de mitos, símbolos o conceptos. Y sobre todo hace hincapié en reestablecer de

⁵⁹⁰ HILLMAN, J., *Re-visioning Psychology*, Pág. 9; HILLMAN, J., *Re-imaginar la psicología*, Pág. 70.

nuevo la imaginación a los conceptos y que éstos recuperen su sustancia. Aunque se dote de sustancia a las palabras no quiere decir, como ya mencioné en un apartado anterior, que esta sustancia sea rígida o inamovible pues las palabras tienen una vida con su transcurrir y transformaciones propias, ya sea en el tiempo de desarrollo de su historia o en relación a cada acontecimiento concreto. Hillman propone un ejercicio de *penetración* de la palabra, *ver a través* del literalismo de las palabras o *transparentar* los literalismos; es decir, “tratar las palabras que usamos como ambigüedades”⁵⁹¹ y por consiguiente, verlas de nuevo como metáforas devolviéndoles su misterio original⁵⁹², e intentar ver tanto las presencias como las ausencias que las palabras expresan. En este mismo sentido Bachelard propone que para la desobjetivación del lenguaje hay que llevar a cabo la deformación de las formas de tal manera que nos permita ver la materia bajo el objeto.⁵⁹³

Asimismo, al igual que la acción de transparentar los literalismos es fundamental para la salud del lenguaje, cierto literalismo se hace necesario para que la vida se engendre en las palabras, de tal modo que tanto *literalizar* como *transparentar* pertenecen por igual a la vida del lenguaje pues ambas son necesarias y deseables en el ejercicio de toda expresión y comunicación. En palabras de Hillman:

“El propio literalismo es un tipo de misterio: un ídolo que olvida que es una imagen y se cree un Dios, una entidad metafísica condenada a cumplir su tarea de coagular a los muchos en una unidad de significado que llamamos hechos, datos, problemas, realidades. La función de este

⁵⁹¹ *Ibíd.*, Pág. 150; *Ibíd.*, Pág. 305.

⁵⁹² *Ibíd.*, Pág. 150; *Ibíd.*, Pág. 305.

⁵⁹³ BACHELARD, G., *El agua y los sueños*, Pág. 25.

ídolo -llámesele yo o literalismo- es mantener la banalidad ante nuestros ojos para que nos acordemos de transparentar, para que el misterio sea posible. A menos que las cosas se coagulen, no hay necesidad de penetración psicológica.”⁵⁹⁴

Por tanto, en un uso saludable del lenguaje, las palabras nos van a ayudar a describir e imaginar de nuevo el mundo material en su propia subjetividad, con el propósito de que el mundo exterior recupere sus propiedades y cualidades sensibles al igual que su propia capacidad de afectar como sujeto. De este modo el mundo deja de ser algo inerte en cuanto a su capacidad estética y también deja de estar escindido de la vida del ser humano para convertirse en un agente activo que nos afecta, y porque nos afecta podemos descubrir su sensibilidad en un diálogo de interrelación mutua. Este cambio responde a la necesidad que Hillman reclama de que el alma regrese al mundo y por consiguiente que la psicología y en concreto la psicoterapia deje de estar centrada en la experiencia subjetiva del ser humano y atienda de nuevo al mundo exterior que nos rodea en el que estamos inmersos. Es importante aclarar que la crítica reiterada que Hillman hace sobre la excesiva importancia que los seres humanos concedemos a nuestra experiencia subjetiva, donde el “conocimiento del mundo exterior se convierte en un resumen de mis sentimientos”⁵⁹⁵, no pretende rechazar la experiencia subjetiva de los seres humanos sino más bien se dirige hacia la necesidad de que el mundo exterior sea igualmente tenido en cuenta:

“El hecho de desplazarse con el corazón hacia el mundo hace que la psicoterapia deje de considerarse a sí misma

⁵⁹⁴ HILLMAN, J., *Re-visioning Psychology*, Pág. 150; HILLMAN, J., *Re-imaginar la psicología*, Págs. 305-306.

⁵⁹⁵ HILLMAN, J., *Anima mundi: el retorno del alma al mundo*, Pág. 168.

como una ciencia y empieza a imaginarse más bien como una actividad estética. Si la inconsciencia puede ser nuevamente definida como insensibilidad, y lo inconsciente como aquello que es an-estésico, entonces el aprendizaje de la psicoterapia requiere un afinamiento de la percepción y debe basarse en el corazón que imagina y que siente: habrá que despertarlo y educarlo.”⁵⁹⁶

El diálogo con el alma y la escucha de la misma es una constante incursión en las profundidades de lo desconocido en la que no existe un final ni una meta concreta. El proceso analítico tampoco tiene un final ya que la dialéctica que promueve dicho proceso es anterior a cualquier terapia analítica, pues pertenece a la vida misma y constituye una de las facultades del alma. La actitud en la escucha, que Hillman propone, adquiere un giro innovador puesto que ya no está dirigida a ninguna dirección o conocimiento concreto, es multidireccional; su interés fundamental se caracteriza por la apertura y la devoción ante los acontecimientos psíquicos: las manifestaciones del alma, en un reconocimiento y acogimiento de todo acontecer psíquico, de la imaginación y las fantasías que hacen su aparición. Así, la curación en el trabajo terapéutico reside en facilitar la apertura en la actitud de escucha y con ella el restablecimiento de la imaginación a la psique:

“Para mí la terapia básicamente consiste en evocar la imaginación: ejercitar, trabajar, luchar con la imaginación. Si tuviera que decir que tiene que ver con la curación, diría con la curación de la imaginación o la curación de la relación con la imaginación.”⁵⁹⁷

⁵⁹⁶ *Ibíd.*, Pág. 163.

⁵⁹⁷ HILLMAN, J., *Inter views*, Pág. 48.

Al reposicionar al hombre respecto a la psique y desliteralizar la experiencia, la creatividad deja de ser propiedad de los seres humanos: la identificación sujeto-creatividad se rompe. El concepto de creatividad pasa a tener un nuevo significado universalizándose; se desliga del ser humano en un sentido ontológico para significar un espacio de relación del hombre con respecto al alma; la creación de un espacio y un tiempo propios y originales de libertad para cada ser humano. Según dónde y cómo nos situemos en relación al espacio y tiempo del acontecer psíquico, así amplificaremos, profundizaremos, reduciremos o, en definitiva, viviremos la experiencia cada uno de nosotros y se harán manifiestos los procesos creativos. De tal modo que el proceso creativo va a estar estrechamente vinculado con la ampliación o reducción de este espacio de relación con el alma, siendo la vida misma donde ésta hace su aparición. Al desligar el alma de un mundo exclusivamente humano surge la posibilidad de nuevos caminos en la exploración de otros mundos y espacios.

CAPÍTULO V: CONCLUSIONES

A través de la bibliografía pertinente podemos saber que en las sociedades primitivas había una atención casi simultánea a lo religioso, físico y psíquico y que la actitud en la escucha en relación al origen y la curación de las enfermedades no hacía distinciones entre los diferentes aspectos (religioso-profano, físico-psíquico, individual-colectivo). Posteriormente, y de manera paulatina se fue dando una diferenciación de los diferentes aspectos de la enfermedad hasta la escisión entre cuerpo y mente en la Antigüedad Clásica, que a grandes rasgos y salvo excepciones durará hasta el siglo XIX.

A finales del siglo XVIII **Mesmer** volvió a asociar las dimensiones física y psíquica de la enfermedad en torno a una terapéutica común: *el magnetismo animal*, aunque desde un punto de vista teórico unificó bajo una perspectiva exclusivamente materialista el origen y la curación de las enfermedades físicas y psíquicas. En cuanto a la práctica inauguró una técnica en la relación terapéutica en la que intervenían nuevos fenómenos que propiciaban otra actitud, pero no llegó a ser plenamente consciente de esta nueva dimensión.

Puységur elaboró el método del *sonambulismo magnético* en el que, a diferencia de Mesmer, escuchó y profundizó en aquellos fenómenos que no eran visibles en el proceso terapéutico del magnetismo admitiendo la mediación de procesos psíquicos. Puységur se caracterizó fundamentalmente por una actitud en la escucha carente de prejuicios y abierta al conocimiento. Esta actitud se evidencia en el modo en que fue atendiendo e incorporando aquellos fenómenos que se le iban revelando a lo largo de su práctica del magnetismo. Al atender y escuchar el discurso de sus pacientes descubre la

existencia de conocimiento y saber en otros estados de consciencia distintos de la consciencia ordinaria, presente en todos los seres humanos. Para Puységur, el saber en el proceso curativo residía en el paciente aunque el magnetizador debía despertar e impulsar este conocimiento en sus pacientes con la acción de su voluntad. Y asimismo advirtió de la importancia de lo afectivo, el *rapprochement* en la relación terapéutica a lo largo de todo el proceso curativo.

En la **Alemania Romántica** el magnetismo se caracterizó porque, de manera bastante generalizada, los magnetizadores admitieron e investigaron la intervención simultánea de fenómenos físicos y psíquicos tanto en el origen de las enfermedades como en el proceso terapéutico, que devino en la idea de que *no hay materia sin espíritu ni espíritu sin materia*. Asimismo, son relevantes las investigaciones que se llevaron a cabo sobre la elaboración pormenorizada de los diferentes estadios en el *proceso psicológico* que tenía lugar en el paciente durante la terapia magnética, y la existencia de una *consciencia de lo involuntario* en un orden distinto pero no inferior al de la consciencia de la vigilia, coincidiendo con lo que más adelante se llamará inconsciente.

Los médicos magnetizadores alemanes al igual que Puységur admitieron la capacidad de los pacientes de autodiagnóstico y autoprescripción, en una actitud en la escucha que se amplió aún más dando lugar a una mayor participación de la mujeres en las terapias magnéticas; y se llegó a aceptar la existencia de fenómenos religiosos y del espíritu en las enfermedades incluyéndolos en el proceso curativo de las terapias magnéticas.

Entre los románticos alemanes el médico y filósofo **Carus** estuvo en contacto con el magnetismo pero sobre todo profundizó sobre la idea del inconsciente, al que consideró como una parte esencial de la psique atribuyéndole el origen de toda idea y el poder de autocuración del organismo. Carus desarrolló la idea de la *unidad y continuidad* del universo, del mundo, del ser humano y de la psique en un constante movimiento y evolución: la psique es un círculo continuo que se origina y descansa en el inconsciente en constante comunicación con la consciencia. Y destacó la necesidad de que la ciencia adoptara una nueva actitud en la escucha de los procesos psíquicos y dirigiera sus esfuerzos a aprender a escuchar el inconsciente y ponerlo en diálogo con la consciencia.

Aunque a mediados del siglo XIX tanto en Francia como en Alemania el magnetismo fue declinando a favor del racionalismo científico, ya se estaba fraguando el **hipnotismo** que se consolidará sobre todo en territorio francés en el último tercio del siglo XIX. El hipnotismo se conforma al desligarse el magnetismo del fenómeno materialista en un desvío de la atención hacia lo psicológico, la *sugestión verbal*. En la «psicoterapia sugestiva» de **Bernheim** que postulaba *la posibilidad de acceder a otros estados de consciencia sin la necesidad de ser hipnotizado*, quedó formulada una de las bases de la psicoterapia moderna. Asimismo es significativa la influencia que ejercería posteriormente la idea de **Charcot** de que en *el trauma psíquico* reside la causa de los trastornos histéricos. En las primeras décadas del siglo XX el hipnotismo en sus diferentes escuelas y vertientes fue declinando y quedó relegado a un plano marginal mientras que el psicoanálisis y las distintas prácticas en psicoterapia surgidas de éste iban adquiriendo cada vez más relevancia.

En el último tercio del siglo XIX, la filosofía de **Nietzsche** instaaura un pensamiento en el que la continuidad mecanicista causa-efecto y la objetividad ligada a la sistematización, la linealidad y la fijación de los contenidos pierden su hegemonía. Con este nuevo pensamiento Nietzsche rompe el muro que mantenía dividida a la psique en *consciencia* (la racionalidad, la objetividad, el código moral aceptado, la doctrina del espíritu, lo finito y en definitiva el yo) e *inconsciente* (lo irracional, la subjetividad, el sufrimiento existencial, el instinto emocional e eidético, lo infinito, el espíritu verdadero y el sí mismo), abandonando la consciencia el lugar de centro y principio, y generador de toda moral y salud.

Con Nietzsche la subjetividad y los contenidos del inconsciente irrumpen en el conocimiento y en la vida de los seres humanos evidenciando la división existente entre consciencia e inconsciente, y todas las subsiguientes divisiones: conocimiento objetivo - conocimiento subjetivo, sujeto-objeto, sujeto-conocimiento y la división moral-individualidad interiorizada por los seres humanos, de tal modo que la consciencia pierde toda su primacía e infalibilidad. Con su literatura filosófica disipa las rígidas fronteras que mantenían a las diferentes perspectivas psíquicas aisladas e incluso enfrentadas al crear un espacio de libertad de relación y de diálogo entre ellas en la búsqueda del camino individual y del conocimiento. Asimismo, con el desprendimiento de la hegemonía de la consciencia hay una traslación del centro de gravedad de la consciencia al inconsciente, pues tanto la razón como la consciencia surgen del espacio indeterminado del inconsciente, es decir, el inconsciente siempre es previo a cualquier conocimiento que la consciencia exprese. De modo que el camino a seguir, la escucha tanto ante el conocimiento del mundo exterior como del mundo interior va a estar dirigida

fundamentalmente hacia el inconsciente. En este replanteamiento de Nietzsche, *la actitud en la escucha* pierde los referentes normativos racionales, sociales y religiosos de seguridad, que habían predominado a lo largo de centurias en la tradición occidental, para adentrarse en lo desconocido, en lo infinito, en la profundidad de la existencia y en la imaginación en una máxima apertura de libertad y creatividad.

A principios del siglo XX nace la psicoterapia moderna en un nuevo entendimiento del inconsciente y una práctica innovadora tanto en la relación terapéutica como en la escucha de los contenidos psíquicos. El hito de esta revolución está representado por los descubrimientos de Freud y de Jung que están íntimamente entrelazados con sus características personales y actitudes más internas.

En el caso de **Freud** los avances en el conocimiento conseguidos estuvieron determinados fundamentalmente por una actitud y disposición personal de búsqueda y consolidación desde la propia mirada íntimamente relacionadas con rasgos de su carácter: su faceta de explorador, su especial talento para la imaginación especulativa, y su curiosidad y pasión por el descubrimiento, que se revelaron en una apertura hacia los acontecimientos psíquicos que tenían lugar con sus pacientes.

A lo largo de su trayectoria profesional Freud, en su capacidad especulativa, arriesga hipótesis y teorías que le supusieron algunas dificultades y consecuencias negativas, pero todo ello no le impidió continuar con su pasión por la investigación y el descubrimiento, de modo que en vez de cejar en el intento ante sus propios límites, buscó caminos alternativos como le sucedió

con la incapacidad de hipnotizar a algunos de sus pacientes. Así, ante la dificultad de llevar a cabo el hipnotismo de una manera generalizada con sus pacientes, adaptó una innovación que aprendió con Bernheim de un modo tan singular y original que inauguró un nuevo método, *la técnica de concentración*, a partir de la cual fue prescindiendo del uso del hipnotismo.

Con la técnica de concentración los pacientes permanecían en estado de vigilia durante la terapia de modo que el rígido límite que en el hipnotismo separaba consciencia e inconsciente aquí se diluye, y sus diferentes discursos se manifiestan de manera entrelazada en el relato de los pacientes, en un nuevo nivel de comunicación. Este acercamiento entre consciencia e inconsciente se conjugó con esa cualidad explorativa de Freud que consistía en una curiosidad y apertura hacia lo nuevo que devino en una actitud de escucha abierta, que admitía que tanto los acontecimientos psíquicos que provenían del mundo externo como los provenientes del mundo interno con sus fantasías, deseos, etc., pertenecían a la realidad psíquica en su totalidad.

La apertura de Freud en la escucha terapéutica se deja ver claramente en dos situaciones que además fueron determinantes en la elaboración del método psicoanalítico. El primer momento tiene lugar cuando Freud escucha la necesidad de una de sus pacientes de completar su relato hasta el final sin interrupción, y en un segundo momento cuando empieza a escuchar el silencio como otra parte esencial del discurso de sus pacientes, configurándose así *la asociación libre*, uno de los pilares del método psicoanalítico.

Freud descubrió que con *la ampliación de la atención* en la escucha de los relatos de sus pacientes, el acontecer psíquico se revelaba con más libertad y

profundidad. A su vez, esta ampliación de la atención le llevó a otro descubrimiento que llevó a cabo consigo mismo (su autoanálisis): la escucha del inconsciente a través de los sueños. A partir de Freud, empezó a otorgarse una mayor libertad y confianza a los pacientes, al acontecer psíquico que tenía lugar, y por tanto a la psique misma.

Al igual que Freud, los logros obtenidos por **Jung** en el ámbito del conocimiento dependen en mayor medida de cualidades suyas personales que de las circunstancias que le rodearon. Así, Jung se caracterizó desde muy temprana edad por una sensibilidad extrema hacia los acontecimientos que surgían desde su mundo interior, ya fuera a través de sueños, emociones o pensamientos, y aunque en numerosas ocasiones le confrontaban con las normas sociales y con ideas religiosas, sostuvo los conflictos entre ambos mundos, el interno y el externo, en un original diálogo interior que permanecería durante el resto de su vida.

Jung se describe inmerso a lo largo de toda su vida en la búsqueda del *conocimiento de sí mismo* y de su relación con el mundo en un camino de idas y venidas, y de lucha entre el mundo interior y el mundo exterior. A pesar de la angustia y la incertidumbre que estos vaivenes le suscitaban, Jung tuvo la capacidad de *permanecer con la pregunta ¿Quién soy yo?* en un diálogo interior gracias a una actitud de escucha abierta que mantuvo ante los acontecimientos del mundo así como los que surgían desde su interior. Esta actitud de escucha abierta ante la vida está estrechamente relacionada con su gran capacidad imaginativa y sus cualidades como explorador: una perseverancia en la búsqueda en la que ante las circunstancias más adversas prevaleció su deseo por el conocimiento.

Desde el inicio de su práctica profesional, Jung tuvo acceso a dos de las innovaciones fundamentales de Freud en la escucha terapéutica: el método de la asociación libre y la posibilidad de escuchar el inconsciente a través de los sueños. El descubrimiento de Freud de los sueños como recurso en la práctica terapéutica facilitó e impulsó la capacidad natural de Jung de escuchar los sueños, pero a medida que Jung fue profundizando en el contenido y en su actitud de escucha ante los sueños empezó a gestarse un distanciamiento con Freud que acabaría en ruptura.

El comienzo de la ruptura con Freud coincide con un cambio en la mirada de Jung a raíz de un sueño que le produjo un gran impacto y de la decepción que sintió ante la interpretación que Freud le hizo. A pesar de contradecir las teorías de Freud y enemistarse con él, Jung se reafirmó en su propia mirada: la idea de que los sueños son acontecimientos y experiencias con un significado y lenguaje propios que acaecen en un tiempo y espacio distintos de la consciencia del yo, y de la semejanza de los sueños con el lenguaje y contenido de los mitos. Este sueño despertó el interés de Jung por el estudio de la mitología en la búsqueda, a través de los mitos, de un conocimiento de lo interno, de contenidos de un inconsciente menos personal y subjetivo.

Jung a través de la elucidación del pensar mítico inherente en los sueños y del estudio de los mitos en la historia de la cultura descubrió que el pensamiento mítico está recreando constantemente vivencias, contenidos, imágenes, etc. que pertenecen a un conocimiento colectivo y objetivo presente en toda experiencia humana, es decir, una psique histórica común, una realidad psíquica objetiva en sí misma: *la psique objetiva y colectiva*.

Posteriormente, decidió dar comienzo a una escucha sistemática y continuada de su propio inconsciente (su autoanálisis), inversa a la realizada hasta el momento. Desde la consciencia transformaba las vivencias, que provenían de su inconsciente subjetivo y personal, en experiencias objetivas pertenecientes al inconsciente colectivo: ante las fantasías, visiones y emociones que tenía esperaba la llegada de imágenes sirviéndose del dibujo y del lenguaje poético, y a continuación traducía las imágenes al lenguaje de la consciencia, dando lugar a un nuevo método en la escucha terapéutica, *la imaginación activa*, uno de los pilares de la psicología analítica. Con la imaginación activa, al incorporar en la escucha del inconsciente *el pensamiento mítico y el lenguaje de las imágenes* estableciendo un diálogo entre éstos y el lenguaje de la consciencia, hay una ampliación de la atención y actitud en la escucha, y una dilatación del espacio psíquico.

Freud y Jung en el desarrollo de sus teorías sobre la psique humana y la terapéutica en las enfermedades psíquicas se implicaron personalmente. El interés de Freud en el propio acontecer psíquico surge años después de haber iniciado su trayectoria profesional y en el caso de Jung la génesis de este interés está presente a lo largo de toda su vida. Pero ambos, cada uno con su particular contribución, ampliaron las posibilidades de escucha de la psique y reincorporaron a la realidad psíquica una parte de ésta que había quedado relegada a un espacio marginal, el inconsciente. Asimismo, tanto Freud como Jung en el período de sus vidas que sintieron mayor inseguridad ante el acontecer psíquico de sus pacientes así como ante el propio acontecer psíquico mantuvieron una actitud de mayor apertura y escucha de tal modo que durante la época de mayor incertidumbre en la vida de ambos hombres se gestaron sus descubrimientos.

A finales del siglo XX, **Hillman** se desliga en el ámbito de la psicología y de la psicoterapia del marco sociocultural en el que nació la psicoterapia moderna del siglo XX en un innovador planteamiento del inconsciente y de la escucha terapéutica. Cuestiona la validez de la consciencia como se ha venido entendiendo a lo largo de la historia pues considera que debido a un entendimiento parcial, tanto en relación a su mirada y actitud de escucha como a su lenguaje, quedó dividida y aislada de la consciencia total. La consciencia fue mermándose y fue quedándose atrapada en la propia división que ella misma inauguró ante la pérdida de su componente mítico al identificarse unilateralmente con el pensamiento y el lenguaje del *Yo de la razón y de la voluntad*.

De este modo la consciencia total quedó dividida en dos partes, una que fue legitimada como la verdadera consciencia y la otra parte que no se correspondía con ella sería denominada el inconsciente, en una división que según Hillman es *imaginal* privilegiándose una posición y dirección determinadas de nuestra mirada y escucha en detrimento de otras. De este modo, lo que en un principio deberían ser diferentes maneras que la psique tiene de percibir, de mirar y de sentir se convierten en oposiciones y divisiones inconmensurables cuando en realidad éstas son imaginales pues la consciencia en su fundamento es imaginal.

La consciencia imaginal que Hillman postula es una consciencia que abandona la mirada monoteísta posibilitando que la psique, cuyo proceder natural es una constante *diferenciación*, se exprese en toda su complejidad y multiplicidad. Por un lado, se renuncia así al sometimiento de las distintas perspectivas psíquicas a un orden jerárquico, y por otro se accede a vivir en la

diversidad psíquica. Todo ello tiene como consecuencia la desaparición de las divisiones y oposiciones no solamente de la mirada de los seres humanos hacia ellos mismos sino también la división de los seres humanos respecto del mundo y las divisiones dentro del mundo mismo.

Esta diversidad psíquica que Hillman propugna se refiere a la aceptación de las diferentes perspectivas que la psique ofrece sin menoscabar ninguna de ellas. Estas perspectivas psíquicas se manifiestan por igual en los seres humanos como en el mundo mismo, pues surgen de la psique misma cuya génesis se encuentra en el alma. Aunque Hillman utiliza indistintamente en numerosas ocasiones los términos *alma* y *psique*, su diferencia estriba en la evolución de la percepción que los seres humanos tenemos del alma, es decir, el alma deviene psique a medida que nos internamos en ella.

Hillman entiende que el alma no es ni material ni espiritual, se encuentra en un espacio intermedio cuya función es fundamentalmente *vincular*: ella misma es una perspectiva que a su vez dota de perspectiva y profundidad a los acontecimientos a través de las percepciones, los pensamientos y las emociones, entendiendo que toda idea siempre está imbuida de emoción al igual que detrás de cada emoción también hay una idea pues están estrechamente entrelazadas entre sí y con el mundo en su totalidad. Es decir, ni las ideas ni las emociones nos pertenecen en exclusividad pues proceden de las perspectivas del alma.

Las diferentes perspectivas se generan a partir de la constante actividad *especulativa* del alma que para Hillman consiste sobre todo en *imaginar* y *personificar*. El alma está siempre imaginando y proyectando imágenes que

aparecen agrupadas en arquetipos de forma personificada, con rostro de personas. Estas imágenes son tanto el lenguaje como la materia psíquica y los sueños son el lugar donde éstas muestran con más precisión la naturaleza del alma.

El alma surge y reposa en la profundidad de la noche, en los sueños. Aquí el alma expresa su naturaleza plenamente, se revela desde la profundidad en toda su significación; su lenguaje, las imágenes que aparecen son completas en sí mismas en toda su polivalencia y ambivalencia, sosteniendo la tensión de los opuestos; su luz, el crepúsculo trasluce tanto el contorno de las cosas como sus sombras en una hermandad de vida y muerte.

De este modo, la consciencia asociada al yo de la razón y de la voluntad abandona su centralidad, y el hombre y su experiencia también dejan de ser el centro del mundo. El hombre es poseído por el saber y la mirada de las perspectivas del alma, y a su vez el hombre se lo transmite al mundo. Por tanto, el objetivo y objeto de la psicología ya no es el hombre con sus enfermedades, sus teorías o sus deseos sino el alma misma.

El trabajo psicológico va a consistir en hacer alma: la penetración y profundización de los complejos del alma en su configuración arquetípica. Los acontecimientos psíquicos no son conceptualizados en un corpus teórico en busca de interpretación o significación sino *mitologizados*, es decir, son escuchados como narraciones y/o mitos donde la ambigüedad es preservada y la imagen prevalece al concepto, para que los acontecimientos psíquicos del mundo no pierdan su imaginación.

Así, acorde a la naturaleza del alma el acento del trabajo psicológico recaerá en la *actitud que se adopta en la escucha* que, según Hillman, debe basarse en la *amplificación* y la *psicologización*: una actitud de apertura en la escucha que está siempre transparentando ideas y fenómenos, transparentando la perspectiva de la que proceden; es también una actitud de atención y devoción similar a la confrontación con lo misterico.

La actitud de escucha que Hillman propugna se sustenta en el propio dinamismo del alma: la circularidad de un movimiento continuo hacia lo profundo en una constante recreación que no encuentra una meta o final concreto. Es por su naturaleza y dinamismo que el alma está siempre abierta a nuevos significados y a una creciente profundización, y por tanto también la actitud en la escucha.

BIBLIOGRAFÍA

ASSOUN, P-L., *Freud y Nietzsche*, Título original: *Freud et Nietzsche*, [1980], traducción de Óscar Barahona y Uxo Doyhamboure, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1ª edición, 1984.

AVENS, R., *Imagination in Jung and Hillman*, en PAPADOPOULOS, R.K., *CARL GUSTAV JUNG. Critical Assesments*, vol. IV: *Implications and Inspirations*, Ed. Routledge, London and New York, 1ª Edición, 1992.

ÁVILA CRESPO, R., *Identidad y tragedia. Nietzsche y la fragmentación del sujeto*, Ed. Crítica, Barcelona, 1ª edición, 1999.

ÁVILA CRESPO, R., *Sentido y hermenéutica: hacia una ontología inacabada*, Revista: Anales del seminario de metafísica, núm. Extra, homenaje a S. Rábade, 1992, Págs. 407- 422.

AYENSA, A., *En defensa de la imaginación como fundamento de la vida psíquica y de la creatividad*, Revista: LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica, vol. 39, 2006, Págs. 235-250.

BACHELARD, G., *El agua y los sueños. Ensayo sobre la imaginación de la materia*, Título original: *L'eau et les rêves. Essai sur l'imagination de la matière*, [1942], traducción de Ida Vitale, Ed. Fondo de Cultura Económica, 1ª edición, 3ª reimpresión, México-Madrid, 1994.

BACHELARD, G., *El aire y los sueños. Ensayo sobre la imaginación del movimiento*, Título original: *L'air et les songes. Essai sur l'imagination du mouvement*, [1943], traducción de Ernestina de Champourcin, Ed. Fondo de Cultura Económica, 1ª edición, 1ª reimpresión, México-Madrid-Sevilla, 2003.

BACHELARD, G., *La poética del espacio*, Título original: *La poétique de l'espace*, [1957], traducción de Ernestina de Champourcin, Ed. Fondo de Cultura Económica, 2ª edición, 3ª reimpresión, México-Madrid, 2000.

BACHELARD, G., *La poética de la ensoñación*, Título original: *La poétique de la rêverie*, [1960], traducción de Ida Vitale, Ed. Fondo de Cultura Económica, 4ª edición, Santafé de Bogotá, 1998.

BAUTISTA FUENTES, J., QUIROGA ROMERO, E., *A propósito de Mesmer y la hipnosis: La distinción entre ceremonias abiertas y ceremonias cerradas*, Revista de Historia de la Psicología, 1998, vol. 19, n.º 2-3, Págs. 421-429.

BÉGUIN, A., *El alma romántica y el sueño: ensayo sobre el romanticismo alemán y la poesía francesa*, Título original: *L'âme romantique et le rêve: Essai sur le Romantisme allemand et la Poésie française*, [1939], traducción de Mario Monteforte Toledo, revisada por Antonio y Margit Alatorre, Ed. Fondo de Cultura Económica, 1ª edición, 2ª reimpresión, Madrid, 1993.

BERCHERIE, P., *Los fundamentos de la clínica. Historia y estructura del saber psiquiátrico*, Título original: *Les fondements de la Clinique. Histoire et structure du savoir Psychiatrique*, [1980], traducido por Carlos A. de Santos, Ed. Ediciones Manantial SRL, Buenos Aires, 1993.

BERT, H., *Authenticity, Character and Destiny. An Interview with James Hillman*, [1998], visitado en Internet el 22 de Diciembre de 2003, www.menweb.org.

BLÁNQUEZ HERNÁNDEZ, R., *Mitología y psicoterapia*, Revista: Psiquis, vol. 24, núm. 6, 2003, Págs. 11-19.

BLASCO, J.L., *Metafísica y Teoría del conocimiento*, Revista: Anales del Seminario de Metafísica, núm. Extra Homenaje a S. Rábade, 1992, Págs. 207-215.

BODEI, R., *Una geometría de las pasiones. Miedo, esperanza y felicidad: filosofía y uso político*, Título original: *Geometria delle passioni*, [1991], traducción de José Ramón Monreal, Ed. Muchnik Editores, S.A., 1ª edición, Barcelona, 1995.

BORNHAUSER, N., *Del signo en los con-fines de la subjetividad*, Revista: Intersubjetivo, 2003, n.º 1, vol. 5, Págs. 43-56.

BURCKHARDT, J., *Historia de la cultura griega*, Título original: *Griechischer Kulturgeschichte*, [la primera publicación de la historia de la cultura griega se hizo póstumamente entre los años 1998-1902], vol. I, traducción de Eugenio Imaz, Ed. RBA Coleccionables, S.A., Barcelona-Madrid, 2005; vol. II, traducción de Antonio Tovar (Págs. 7-408) y de Germán J. Fons (Págs. 409-567), Ed. RBA Coleccionables, S.A., Barcelona-Madrid, 2005.

CAGIGAS BALCAZA, A.L., *Inconscientes prefreudianos*, Revista de Historia de la Psicología, 1995, vol. 16, n.º 3-4, Págs. 315-321.

CAMPBELL, J., *Las máscaras de dios: Mitología Primitiva*, traducción de Isabel Cardona, Título original: *The Masks of God: Primitive Mythology*, [1959], Ed. Alianza, 1ª edición, 2ª reimpresión, Madrid, 2000. Pág. 112.

CAMPBELL, J., *Las Máscaras de dios: Mitología Creativa*, Título original: *The Masks of God: Creative Mythology*, [1959], traducción de Belén Urrutia, Ed. Alianza, 1ª edición, 1ª reimpresión, Madrid, 1999.

CAPARRÓS, N., *Lo inconsciente: un negro origen, una difícil y empeñosa tarea*, Revista: Clínica y Análisis Grupal, 2005, n.º 95, vol. 27 (2), Págs. 73-90.

CAPEN, S., *Entrevista a James Hillman*, [25 de Octubre de 1995], visitado en Internet el 22 de Diciembre de 2003, www.worldmind.com.

CAPOGROSSI GUARNA, G., *Consideraciones introductorias sobre el problema de la comunicación de la experiencia clínica*, Revista: Intersubjetivo, 1999, n.º 2, vol. 1, Págs. 155-158.

CARGNELUTTI, E., *Aspectos de carácter metodológico: la relación entre «subjetividad» y «objetividad» en la comunicación*, Revista: Intersubjetivo, 1999, n.º 2, vol. 1, Págs. 159-165.

CARRETERO PASÍN, A.E., *Un acercamiento antropológico a lo imaginario*, Revista Ágora-papeles de filosofía, 2003, vol. 22, núm. 1, Págs. 177-187.

CARRILLO CASTILLO, L., *Todo y nada. Consideraciones fenomenológicas en torno al tiempo*, Revista: Anales del Seminario de Metafísica, núm. 29, 1995, Págs. 29-45.

CARUS, C.G., *Psyche: on the Development of the Soul. Part one: The Unconscious*, Título original: *Psyché. Zur Entwicklungsgeschichte der Seele*, [1846], traducido por Renata Welch de la 2ª edición de 1851, Ed. Spring Publications, Inc., Dallas, Texas, 1989.

CHERTOK, L., DE SAUSSURE, R., *The thérapeutique révolution, from Mesmer to Freud*, Título original: *Naissance du psychanalyste, de Mesmer à Freud*, [1973], traducido por R.H. Ahrenfeldt, Ed. Brunner/Mazel Publishers, New York, 1ª Edición, 1979.

CLARK, R.W., *Freud. El hombre y su causa*, título original: *Freud. The man and the cause*, [1980], traducción de Juan Antonio G. Larraya, Ed. Planeta, S.A., Barcelona, 1ª edición, 1985.

COLLI, G., *Después de Nietzsche*, Título original: *Dopo Nietzsche*, [1974], traducido por Carmen Artal, Ed. Anagrama S.A., Barcelona, 3ª edición, 2000.

COLLI, G., *El nacimiento de la filosofía*, Título original: *La nascita della filosofia*, [1975], traducción de Carlos Manzano, Ed. Tusquets Editores S.A., 2ª edición, 2005.

CRABTREE, A.; *From Mesmer to Freud: magnetic sleep and the roots of psychological healing*, Printed in the United States of America by Edwards Brothers, Inc., Ann Arbor, Michigan, 1ª edición, 1933.

CRUZ, M., *Comprensión histórica, acción e identidad*, Revista: Anales del Seminario de Metafísica, núm. 28, 1994, Págs. 85-101.

DE LA HERRÁN GASCÓN, A., *Hacia una creatividad total*, Revista Arte, Individuo y Sociedad, 2000, 12, Págs. 71-89.

DODDS, E.R., *Los griegos y lo irracional*, Título original: *The Greeks and the Irrational*, [1951], traducido por María Araujo, Ed. Alianza Editorial S.A., 1ª edición, 1ª reimpresión, Madrid, 2001.

DUCH, L., *Mito, interpretación y cultura*, Versión castellana de Francesca Babí i Poca y Domingo Cía Lamana de la obra de Lluís Duch, *Mite i cultura* [1995] y *Mite i interpretació* [1996], Ed. Herder S.A., Barcelona, 1998.

ELIADE. M., *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*, Título original: *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétitions*, [1951], traducido por Ricardo Anaya, Ed. Alianza Editorial S.A., 1ª edición, 4ª reimpresión, Madrid, 2006.

ELIADE. M., *Lo sagrado y lo profano*, Título original: *Das Heilige und das Profane. Von wesen des Religiösen*, [1957], traducido por Luis Gil Fernández (prólogo, introducción y caps. 1-4) y Ramón Alfonso Díez Aragón (apéndice y glosario).

ELLENBERGER, H.F., *The discovery of the unconscious, the history and evolution of dynamic psychiatry*, Ed. Basic books, Inc. publishers, New York, 1ª edición, 1970.

EIZAGUIRRE, L.A., *Observaciones epistemológicas en la psicología clínica*, Revista: Clínica y Análisis Grupal, 1990, vol. 12 (2), n.º 54, Págs. 229-238.

ENGELHARDT, D.V., *Mesmer en la ciencia natural y en la medicina del Romanticismo*, en MONTIEL.L., GONZÁLEZ DE PABLO. A., (Coords.), *En ningún lugar, en parte alguna. Estudios sobre la historia del magnetismo animal y del hipnotismo*, Revista de historia de la psiquiatría Frenia, 2003.

FERNÁNDEZ VILANOVA, R., *La escucha psicoanalítica, universo en expansión*, Revista de Psicoanálisis de la Asociación Psicoanalítica de Madrid, n.º 43, 2004, Págs. 79-109.

FERRER, G., *El inconsciente en terapia cognitivo conductual. Una reflexión*, Revista: Análisis y modificación de conducta, 1993, vol. 1, n.º 66, Págs. 561-580.

FINK. E., *La filosofía de Nietzsche*, Título original: *Nietzsches Philosophie*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial S. A., 1ª edición, Madrid, 1976.

FOUCAULT, M., *Historia de la locura en la época clásica*, Título original: *Histoire de la folie à l'âge classique*, [1964], traducido por Juan José Utrilla, 2 vol., Ed. Fondo de Cultura Económica, 2ª edición, 4ª reimpresión, Madrid, 1997.

FOUCAULT, M., *Vigilar y Castigar*, Título original: *Surveiller et punir*, [1975], traducido por Aurelio Garzón del Camino, Ed. Siglo XXI Editores S.A., 11ª edición, Madrid, 1998.

FRANK, J.D., *Therapeutic components shared by all psychotherapies*, en MAHONEY, M.J., FREEMAN, A., *Cognition and Psychotherapy*, Ed. Plenum Press, New York, 1ª Edición, 1985.

FREUD, S., “Obras completas”, traducción directa del alemán por Luis López Ballesteros y de Torres, ordenación y revisión de los textos por el doctor Jacobo Numhauser Tognola, Ed. Biblioteca Nueva, 9 vols., 2ª edición, 1972.

Vol. I – Ensayos 1 al 16.

Vol. II – Ensayos 17 al 19.

Vol. III – Ensayos 20 al 25.

Vol. IV – Ensayos 26 al 45.

Vol. V – Ensayos 46 al 84.

Vol. VI – Ensayos 85 al 97.

Vol. VII – Ensayos 98 al 144.

Vol. VIII – Ensayos 145 al 184.

Vol. IX – Ensayos 185 al 203.

FREUD, S., *The complete letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess 1887-1904*, Título original: *Briefe an Wilhelm fliess*, translated and edited by Jeffrey

Moussaief Masson, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachussetts and London, England, 1985.

GARCÍA GUAL, C., *Introducción a la mitología griega*, Ed. Alianza, 1ª edición 1992, 4ª reimpresión, 1998, Madrid.

GARCÍA PRADA, J.M., *Explicar y Comprender en Psicología*, Revista Estudios Filosóficos, 1984, vol. 23, n.º 93, Págs. 289-327.

GARFIELD, S.L., BERGIN, A.E., *Introduction and historical overview*, en GARFIELD, S.L., BERGIN, A.E., *Handbook of Psychotherapy and behaviour change*, Ed. John Wiley & sons, 3ª edición, New York, 1986.

GARFIELD, S.L., BERGIN, A.E., *Handbook of Psychotherapy and behaviour change*, Ed. John Wiley & sons, 3ª edición, New York, 1986.

GAY, P., *Freud, una vida de nuestro tiempo*, Título original: *Freud, a life for our time*, [1988], traducción de Jorge Piatigorsky, Ed. Paidós, 1ª edición, 1989, Barcelona.

GONZÁLEZ DE PABLO, A., *De la historia como sueño del alma: la historia de la psiquiatría y la psicología arquetípica*, Revista de historia de la psiquiatría Frenia, 2002, vol. II, fascículo 1, Págs. 7-28.

GONZÁLEZ DE PABLO, A., *El hipnotismo en la España del primer tercio del siglo XX*, en MONTIEL, L., GONZÁLEZ DE PABLO, A., (Coords.), *En ningún lugar, en parte alguna. Estudios sobre la historia del magnetismo animal y del hipnotismo*, Revista de historia de la psiquiatría Frenia, 2003.

GRÜNBAUM, A., *The foundations of Psychoanalysis. A Philosophical Critique*, Berkeley. LA: University of California Press, 1984.

GUTIÉRREZ, G. *Una forma de entender la integración*, Revista de psicoanálisis, Noviembre 1999, n.º 3.

GUTHRIE, W.K.C., *Orfeo y la religión griega*, Título original: *Orpheus and greek religion. A study of the orphic movement*, [1934], traducción de Juan Valmard de la edición de 1952, Ediciones Siruela, Madrid, 2003.

HERNÁNDEZ-PACHECO, J., *La conciencia romántica*, Ed. Tecnos S.A., 1ª edición, Madrid, 1995.

HILLMAN, J., *EMOTION, A comprehensive phenomenology of theories and their meanings for therapy*, [1960], Northwestern University Press edition, Evanston, Illinois, 1972.

HILLMAN, J., *The myth of analysis. Three essays in archetypal psychology*, [1960], Northwestern University Press edition, Evanston, Illinois, 1999.

HILLMAN, J., *Senex and puer: an aspect of the historical and psychological present*, [1967], en HILLMAN, J., MURRAY, H.A., MOORE, T., BAIRD, J., COWAN, T., SEVERSON, R., *Puer Papers*, [1979], Ed. Spring Publications, Dallas, Texas, 1987.

HILLMAN, J., *El mito del análisis, tres ensayos de psicología arquetípica*, [1960], traducción de Ángel González de Pablo, Ed. Siruela, S.A., Madrid, 2000. (Este libro surge de unas conferencias que tuvieron lugar en los encuentros Eranos de 1966, 1968 y 1969).

HILLMAN, J., *Suicide and the soul*, [1964], Spring Publications, Inc., 2ª edición, Dallas, Texas, 1983.

HILLMAN, J., *Why "Archetypal" Psychology*, Spring Publications, 1970, Págs. 212-219.

HILLMAN, J., *Re-visioning psychology*, [1975], Harper Collins Publishers, New York, 1992.

HILLMAN, J., *Re-imaginar la psicología*, [1975], traducción de Fernando Borrajo, Ed. Siruela, S.A., Madrid, 1999.

HILLMAN, J., *The dream and the underworld*, [1979], Harper & Row, Publishers, New York, 1ª Edición, 1979. (A shorter version of this book was published in the *Eranos Yearbook* 42, 1973).

HILLMAN, J., MURRAY, H.A., MOORE, T., BAIRD, J., COWAN, T., SEVERSON, R., *Puer Papers*, [1979], Spring Publications, Dallas, Texas, 1987.

HILLMAN, J., *El pensamiento del corazón y Anima Mundi: el retorno del alma al mundo*, Título original: *The thought of the Heart and The soul of the World*, [1981], traducción de Fernando Borrajo, Ed. Siruela S.A., Madrid, 1999.

HILLMAN, J., *Healing fiction* [1983], Spring Publications, Inc., Canadá, 9ª edición, 2009.

HILLMAN, J., *INTER VIEWS. Conversations with Laura Pozzo on Psychotherapy, Biography, Love, Soul, Dreams, Work, Imagination, and the State of the Culture*, Harper & Row, Publishers, 1ª edición, New York, 1983.

HILLMAN, J., *Anima, an anatomy of a personified notion*, [1985], Spring Publications, Inc., Putnam, Conn., 8ª reimpresión, 2007.

HILLMAN, J., *Pan y la pesadilla*, Título original: *Pan and the Nightmare*, traducción de Cristina Serna, Ediciones Atalanta, S.L., Girona, 2007.

HILLMAN, J., MOORE, T., *A blue fire*, Harper & Row, Publishers, New York, 1989.

HILLMAN, J., *The Therapeutic Value of Alchemical Language*, en PAPADOPOULOS, R.K., *CARL GUSTAV JUNG. Critical Assessments*, vol. III: *Psychopathology and Psychotherapy*, Ed. Routledge, London and New York, 1ª Edición, 1992.

HILLMAN, J., VENTURA, M., *We have had a hundred years of Psychotherapy and the World's getting worse*, [1992], Harper Collins Publishers, New York, 1993.

HILLMAN, J., *The soul's code: in search of character and calling*, Ed. Random House, Inc., New York, 1ª edición, 1996.

HILLMAN, J., *The Force of Character. And the Lasting Life*, Published by Random House Large Print in association with Random House, Inc., 1ª edición, New York, 1999.

HILLMAN, J., *A terrible love of war*, Ed. The Penguin Press, 1ª edición, New York, 2004.

HÖLDERLIN, F., *Hiperión, o el eremita en Grecia*, Título original: *Hyperion, oder der Eremit in Griechenland*, [1797], traducción de Jesús Munárriz, Ed. Hiperón, 16ª edición, Madrid, 1996.

HOMERO, *Odisea*, [s. VIII a. C.], traducción de José Luis Calvo, Ed. Cátedra, 11ª Edición, Madrid, 2000.

HUERTAS, R., *Del manicomio a la salud mental. Para una historia de la psiquiatría pública*, Ed. Fondo de investigaciones sanitarias de la seguridad social, Madrid, 1992.

IBÁÑEZ AGUIRRE, C., *De la Teoría psicológica a los datos empíricos: camino de ida y vuelta*, Revista: Psiquis, 2003; 24 (6): 276-286, Págs. 31-40.

JAFFÉ, A., *De la vida y la obra de C.G. Jung*, Título original: *From the life and work of C.G. Jung*, [1988], traducción de Servanda de Hagen, Ed. Mirach, S.A., Madrid, 1992.

JIMÉNEZ MORENO, L., *La axiología nietzscheana: «valorar es crear»*, Revista de filosofía, 3ª época, vol. VIII, n.º 13, 1995, Págs. 165-180.

JONES, E., *Freud*, Título original: *The life and work of Sigmund Freud*, Salvat Editores, S.A., edición abreviada a cargo de Lionel Trilling y Steven Marcus, Barcelona, 1984.

JUANOLA I TERRADELLAS, R., *Arte, ciencia y creatividad: un estudio de la escuela operativa italiana*, Revista Arte, Individuo y Sociedad, n.º 9, Págs. 11-31.

JUNG, C.G., *The Collected Works of C.G. Jung*, Bollingen series XX, First published in England in 1957 by Routledge & Kegan Paul Ltd., Second Edition with corrections and textual revisions, 1970, 1975, 1981, 1985, translated by R.F.C. Hull, edited by Sir Herbert Read, Michael Fordham, M.D., M.R.C.P., and Gerhard Adler, Ph. D., Ed. Routledge, 1993, London.

- Tomo 1. Psychiatric studies.
- Tomo 2. Experimental Researches.
- Tomo 3. The Psychogenesis of mental disease.
- Tomo 4. Freud and Psychoanalysis.
- Tomo 5. Symbols of Transformation. (1911-1912/1952)
- Tomo 6. Psychological Types. (1921)
- Tomo 7. Two Essays on Analytical Psychology.
- Tomo 8. The structure and Dynamics of the Psyche.
- Tomo 9. Part I. The Archetypes and the collective Unconscious.
- Tomo 9. Part II. Aion. (1951)
- Tomo 10. Civilization in Transition.
- Tomo 11. Psychology and Religion: West and East.
- Tomo 12. Psychology and Alchemy. (1944)
- Tomo 13. Alchemical Studies.
- Tomo 14. Mysterium Coniunctionis. (1955-56)
- Tomo 15. The Spirit in Man, Art, and Literature.
- Tomo 16. The Practice of Psychotherapy.
- Tomo 17. The Development of Personality.
- Tomo 18. The Symbolic Life.
- Tomo 19. General Bibliography of C.G. Jung's Writings.
- Tomo 20. General Index to the collected works.

JUNG, C.G., *Símbolos de transformación*, Título original: *Symbole der Wandlung*, [1912], traducido por Enrique Butelman, Ed. Paidós, 1ª edición, Buenos Aires-Barcelona-México, 1982.

JUNG, C.G., *Erinnerungen, träume, gedanken von C.G. Jung*, [1961], Aufgezeichnet und herausgegeben von Aniela Jaffé, Ed. Walter-Verlag Olten, 1988.

JUNG, C.G., *Recuerdos, sueños, pensamientos*, [1961], traducido por M^a Rosa Borrás, Ed. Seix Barral, 1^a edición, Barcelona, 1999.

KILLINGMO, B., *Una perspectiva de escucha psicoanalítica en un tiempo de pluralismo*, Traducción castellana de Susana Espinosa Gozalbo, Revista: Intersubjetivo, Junio 2000, n.º 1, vol. 2, Págs. 5-22.

KIRK, G.S., *El mito, su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas*, título original: *Myth. Its meaning and functions in Ancient and other cultures*, [1970], traducción de Teófilo de Loyola, Ed. Paidós, Barcelona, 1990.

LAÍN ENTRALGO, P., *Estudios de historia de la medicina y de la antropología médica*, tomo I, Ediciones Escorial, 1^a edición, Madrid, 1943.

LAÍN ENTRALGO, P., *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*, [1958], Ed. Anthropos, 1^a edición, Barcelona, 1987.

LAMBERT, M.J., SHAPIRO, D.A., BERGIN, A.E., *The effectiveness of psychotherapy*, en GARFIELD, S.L., BERGIN, A.E., *Handbook of Psychotherapy and behaviour change*, Ed. John Wiley & sons, 3^a edición, New York, 1986.

LARSSON, B.P.M., KALDO, V., BROBERG, A.G., *Similarities and differences between practitioners of psychotherapy in Sweden: A comparison of attitudes between psychodynamic, cognitive, cognitive-behavioral, and integrative therapists*, Journal of Psychotherapy integration, vol. 19 (1), Mar 2009, Págs. 34-66.

LEYRA, A.M., *Poética y Transfilosofía*, Ed. Fundamentos, colección ciencia, 1^a edición, Madrid, 1995.

LONDON, S., *On soul, Character and Calling: A conversation with James Hillman*, visitado en Internet el 27 de Junio de 2011, www.scottlondon.com

LOPEZ MOLINA, A.M., *La experiencia estética como género supremo del conocimiento*, Revista: Anales del Seminario de Metafísica, núm. 23, 1989, Págs. 149-165.

LÓPEZ MOLINA, A.M., *Ll. Racionero: Dialéctica de la creatividad*, Revista: Anales del seminario de metafísica, núm. 24, 1990, Págs. 187- 200.

LÓPEZ PIÑERO, J.M., *Del hipnotismo a Freud. Orígenes históricos de la psicoterapia*. Ed. Alianza Editorial, Madrid, 2002.

McGUIRE, W. y HULL, R.F.C., *Encuentros con Jung*, Título original: *C.G. Jung speaking*, [1997], traducido por Román Escohotado, Ed. Trotta, S.A., Madrid, 2000.

MAHONEY, M.J. y FREEMAN, A., *Cognition and Psychotherapy*, Ed. Plenum Press, 1ª Edición, New York, 1985.

MANN, T., *Freud y el porvenir*, [1936], en MANN, T., *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, Título original: *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Ed. Alianza editorial, Madrid, 2000.

MANN, T., *La filosofía de Nietzsche a la luz de nuestra experiencia*, [1947], en MANN, T., *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, Título original: *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Ed. Alianza editorial, Madrid, 2000.

MANN, T., *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, Título original: *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Ed. Alianza editorial, Madrid, 2000.

MARÍAS, J., *La razón en la historia*, Revista de Historia de la Psicología, 1997, vol. 18, n.º 1-2, Págs. 9-18.

MARINAS HERRERAS, J.M., *Ética de la transferencia*, Revista: Intersubjetivo, Diciembre 2005, vol. 7, Págs. 155-171.

MARTÍNEZ-FREIRE, P. F., *La filosofía de la mente, hoy*, Revista de Historia de la Psicología, 1996, vol. 17, n.º 3-4, Págs. 299-304.

MASLING, J., COHEN, I.S., *Psychotherapy, clinical evidence and the self-fulfilling prophecy in Psychoanalytic psychology*. En Psychoanalytic Electronic Publishing, 1987.

MÉNDEZ, M.S., *Las aportaciones científicas, la creación y las imágenes mentales*, Revista Arte, Individuo y Sociedad, n.º 3, 1990, Págs. 205-213.

MINGOT MARCILLA, M.J., *Metafísica y dialéctica negativa*, Revista: Anales del Seminario de Metafísica, XXII, 1987-88, Págs. 63-71.

MONTIEL, L., *Jung*, Ed. Biblioteca Filosófica, Ediciones del Orto, 1ª Edición, Madrid, 1997.

MONTIEL, L., *Materia y espíritu: el inconsciente en la psicología de Carl Gustav Carus*, Acta Hispanic ad Medicinae Scientiarumque Historiam Illustrandam, vol. 17, 1997, págs. 213-237.

MONTIEL, L., *Historia y enfermedad mental en dos historias clínicas de Dietrich Georg Kieser (1779-1862)*, Revista de Historia de la Psiquiatría, vol. I, fascículo 2, 2001, Pág. 85.

MONTIEL, L., *La novela del doctor Klein. Relato de una terapia magnética en el romanticismo alemán*, en MONTIEL. L., GONZÁLEZ DE PABLO. A., (Coords.), *En ningún lugar, en parte alguna. Estudios sobre la historia del magnetismo animal y del hipnotismo*, Revista de historia de la psiquiatría Frenia, 2003.

MONTIEL. L., GONZÁLEZ DE PABLO. A., (Coords.), *En ningún lugar, en parte alguna. Estudios sobre la historia del magnetismo animal y del hipnotismo*, Revista de historia de la psiquiatría Frenia, 2003.

MONTIEL, L., *Síntomas de una época: magnetismo, histeria y espiritismo en la Alemania romántica*, Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia, 2006, vol. LVIII, n.º 2, Julio-Diciembre, Págs. 11-38.

MONTIEL, L., *Magnetizadores y sonámbulas en la Alemania romántica*, Ed. Frenia S.C., Madrid, 2008.

MONTINARI, M., *Lo que dijo Nietzsche*, título original: *Che cosa ha detto Nietzsche*, [1999], traducción de Enrique Lynch, Ed. Salamandra S.A., Barcelona, 2003.

NIETZSCHE, F., *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*, título original: *Die Geburt der Tragödie. Oder: Griechentum und Pessimismus*, [1872], [1874], [1886], traducción de Andrés Sánchez Pascual, Ed. Alianza Editorial S.A., 2ª edición, 6ª reimpresión, Madrid, 2004.

NIETZSCHE, F., *Aurora. Reflexiones sobre los prejuicios morales*, título original: *Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile*, [1881], [1882], traducción de Genoveva Dieterich, Ed. Alba, 1ª Edición, Barcelona, 1999.

NIETZSCHE, F., *El gay saber o la gaya ciencia*, Título original: *Die fröhliche Wissenschaft*, [1882], [1887], traducción de Luis Jiménez Moreno, Ed. Espasa Calpe, Colección Austral, 2ª edición, Madrid, 2000.

NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*, Título original: *Also sprach Zarathustra. Ein buch für Alle und Keinen*, [1892], traducción de Andrés Sánchez Pascual, Ed. Alianza Editorial, 2ª edición, 11ª reimpresión, Madrid, 2008.

NIETZSCHE, F., *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, Título original: *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, [1887], traducción de Andrés Sánchez Pascual, Ed. Alianza Editorial S.A., 2ª edición, 2ª reimpresión, Madrid, 2000.

NIETZSCHE, F., *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*, Título original: *Ecce homo. Wie man wird, was man ist*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Ed. Alianza Editorial S.A., 1ª edición, 6ª reimpresión, Madrid, 2006.

OLMOS. T., *Algunas reflexiones sobre «La Teoría y la práctica psicoanalíticas en la actualidad»*, Revista de psicoanálisis de la Asociación Psicoanalítica de Madrid, 2004, n.º 42, Págs. 127-138.

ORTIZ-OSÉS, A., *La escuela de Eranos. Una arquetipología de la cultura*, Revista: Anthropos, Suplementos, n.º 42, febrero 1994, Págs. 5-100.

ORTIZ de ZÁRATE, A., *El objetivismo en Psicología: Algunas de las paradojas de la epistemología contemporánea o cómo construir una psicología sin sujeto*, Revista de Historia de la Psicología, 1994, vol. 15, n.º 3-4, Págs. 83-88.

PADRÓ, D., *Orígenes de la Psicoterapia*, Revista: Psiquis, 2000; 21 (5): 221-231, Págs. 9-19.

PAPADOPOULOS, R.K., *CARL GUSTAV JUNG. Critical Assesments*, Ed. Routledge, London and New York, 1ª Edición, 1992.

Vol. I: Jung and his method in context.

Vol. II: The structure and the dynamics of the Psyche.

Vol. III: Psychopathology and Psychotherapy.

Vol. IV: Implications and Inspirations.

PASTOR MARTÍN, J., *Michel Foucault: una caja de herramientas para la construcción de una nueva psicología crítica y emancipadora*, Revista de historia de la psicología, 2000, vol. 21, n.º 2-3, Págs. 53-62.

PÉREZ-RUBÍN, C., *La creatividad y la inspiración intuitiva. Génesis y evolución de la investigación científica de los hemisferios cerebrales*, Revista: Arte, Individuo y Sociedad, 2001, 13, Págs. 107-122.

PETER, J-P., *Lo que los magnetizadores nos han enseñado (de Mesmer a Puységur)*, en MONTIEL, L., GONZÁLEZ DE PABLO. A., (Coords.), *En ningún lugar, en parte alguna. Estudios sobre la historia del magnetismo animal y del hipnotismo*, Revista de historia de la psiquiatría Frenia, 2003.

PORTES DE UCHA, N.M., *Posición estructuralista en el abordaje psicoterapéutico. Fundamentación histórica y práctica*, Revista: Psiquis, 2000, 21 (5), Págs. 251-253.

QUINTAES, M., *Hillman revisando a Hillman: polémica y paranoia*, traducción del portugués de Enrique Galán, visitado en Internet, 15 de Octubre de 2011.

RÁBADE ROMEO, S., *Pesimismo de la razón*, Revista: Anales del Seminario de Metafísica, núm. 23, Madrid, 1989. Págs. 211-218.

REIK, T., *Listening with the third ear*, [1948], Ed. Arena Books, 1ª edición, 6ª reimpresión, New York, 1973.

ROBERT, M., *La revolución psicoanalítica*, Título original: *La revolution psychanalytique*, [1964], traducción de Julieta Campos, Ed: Fondo de Cultura Económica, México, 1978.

ROGERS, C.R., *El proceso de convertirse en persona*, Título original: *On becoming a person*, [1961], traducción de Liliana R. Weinberg, Ed: Paidós Ibérica S.A., 1ª Edición, Barcelona, 1994.

RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, M., *Narración y conocimiento: el caso del psicoanálisis hermenéutico*, Revista de filosofía, 3ª época, vol. XIII, 2000, n.º 24, Págs. 136-167.

RODRÍGUEZ SUTIL, C. y GARCÍA de la HOZ, A., *Dossier: desarrollos sobre formación y práctica del psicoterapeuta psicoanalítico: Sobre el rol del psicoterapeuta. Sugestión o cambio*, Revista: Intersubjetivo, Junio 2001, n.º 1, vol. 3, Págs. 67-76.

SAFRANSKI, R., *Nietzsche, biografía de su pensamiento*, Título original: *Nietzsche. Biographie seines Denkens*, [2000], traducción de Raúl Gabás, Ed. Tusquets editores, colección Tiempo de memoria 11, 1ª edición, Barcelona, 2001.

SAMANES, M., *La escucha psicoanalítica*, Revista de Psicoanálisis de la Asociación Psicoanalítica de Madrid, 1996, n.º 23, Págs. 107-120.

SAMUELS, A., *Introducción: Jung y los posjunguianos*, en YOUNG-EISENDRATH, P., DAWSON, T., *Introducción a Jung*, Título original: *The Cambridge*

Companion to Jung, [1995], traducción de Silvia Horvath Alabaster, Cambridge University Press, 1ª edición, Madrid, 1999.

SÁNCHEZ-ESCÁRCEGA, J., *Ética científica, psicoanálisis y posmodernismo*, Revista: Intersubjetivo, Diciembre 2003, n.º 2, vol. 5, Págs. 235-250.

SÁNCHEZ, L., *Una mirada al conocimiento científico y lego a la luz de cuatro enfoques sobre construcción del conocimiento*, Revista Anales de Psicología, vol. 19, n.º 1, 2003, Págs. 1-14.

SÁNCHEZ MECA, D., *Sentido, verdad y afirmación en el pensamiento de F. Nietzsche*, Revista: Anales del Seminario de Metafísica, vol. XVII, 1982, Págs. 41-59.

SÁNCHEZ-SÁNCHEZ, S., *Reflexiones en torno a las armónicas relaciones entre historia y epistemología de la psicología*, Revista de Historia de la Psicología, 1993, vol. 14, n.º 3-4, Págs. 9-18.

SAPISOCHIN, G., *Dos tópicos, dos modelos freudianos de la escucha: ¿maldición o bendición?*, Revista de Psicoanálisis de la Asociación Psicoanalítica de Madrid, n.º 41, 2004, Págs. 77-94.

SCHOFFER KRAUT, D., *La temporalidad en psicoanálisis*, Revista de Psicoanálisis de la Asociación Psicoanalítica de Madrid, n.º 37, 2002, Págs. 87-114.

STEINER, G., *Lenguaje y silencio. Ensayos sobre la literatura, el lenguaje y lo inhumano*, Título original: *Language and silence*, [1976], traducción de Miguel Ultorio, Ed. Gedisa, Barcelona, 1990.

STRICKER, G., KEISNER, R.H., *From research to clinical practice. The implications of social and developmental research for psychotherapy*, Ed. Plenum Press, New York, 1985.

TOURNIER, M., *El Rey de los Alisos*, Título original: *Le Roi des Aulnes*, [1970], traducción de Encarna Castejón, Ed. Alfaguara, 2ª edición, Madrid, 1992.

TRILLES CALVO, K.P., *Prejuicios del tratamiento de lo psíquico*, Revista LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica, vol. 38, 2005, Págs. 223-239.

UNAMUNO, M. de, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, [1913], Ed. Alianza, Madrid, 2001.

VERNANT, J-P., *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Título original: *Mythe et pensée chez les grecs*, [1965], traducción de Juan Diego López Bonillo, Ed. Ariel S.A., Barcelona, 2001.

VERNANT, J-P., *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, Título original: *Mythe et société en Grèce ancienne*, [1974], Ed. Siglo XXI, 1ª edición, Madrid, 1982.

VÁZQUEZ FERNÁNDEZ, A., *Freud y Jung: exploradores del inconsciente*, Ed. Cincel, S.A., Madrid, 1986.

WALDENFELS, B., *La pregunta por lo extraño*, traducido por Antonio Gómez Ramos, Revista LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica, núm. 1, 1998, Págs. 85-98.

WEHR. G., *Carl Gustav Jung, su vida, su obra, su influencia*, Título original: *Carl Gustav Jung. Leben, werk, wirkung*, [1985], traducción de Alfredo Eduardo Sinnot, Ed. Paidós, 1ª edición, Barcelona-Buenos Aires-México, 1991.

WOLLHEIM, R., *Freud*, Título original: *Freud*, [1971], traducido por Daniel Quesada, Ed. Ediciones Grijalbo, S.A., 1ª edición, Barcelona, 1973.

YOUNG-EISENDRATH, P., DAWSON, T., *Introducción a Jung*, Título original: *The Cambridge Companion to Jung*, [1995], traducción de Silvia Horvath Alabaster, Cambridge University Press, 1ª edición, Madrid, 1999.

ZWEIG, S., *La curación por el espíritu (Mesmer, Mary Baker-Eddy, Freud)*, Título original: *Die Heilung durch den Geist*, [1931], Williams Verlag AG, Zürich, 1976. traducido por Joan Fontcuberta, Ed. Acantilado, 1ª edición, 1ª reimpresión, Barcelona, 2007.